

جان فرانسوا دورتيي

فلسفات عصرنا

تياراتها، مذاهبها،
أعلامها، وقضاياها



ترجمة: إبراهيم صحراوي

10-11A

فلسفات عصرنا

الفلسفة الغربية المعاصرة:

تياراتها، مذاهبها،

أعلامها وقضاياها

إشراف

جان فرانسو دورتي

تأليف جماعي

مجلة العلوم الإنسانية

ترجمة

ابراهيم صحراوي



مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtllef



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي

Philosophies de Notre Temps

حقوق الترجمة العربية مرخص بها قانونياً من الناشر

Sciences Humaines

بمقتضى الاتفاق الخطي الموقع بينه وبين منشورات الاختلاف

Copyright © 2000 by Editions El-Ikhtilef

All rights reserved

الطبعة الأولى

1430 هـ - 2009 م

ردمك 978-9953-87-630-6



مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم
MOHAMMED BIN RASHID
AL MAKTOUM FOUNDATION

tarjem@mbrfoundation.ae

www.mbrfoundation.ae

جميع الحقوق محفوظة للناشر

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسبية بن بو علي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف: +213 2 1676179

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc. s.a.l



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الرم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

إن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم والدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف غير مسؤولين عن آراء وأفكار المؤلف. وتعتبر الآراء الواردة في هذا الكتاب عن آراء المؤلف وليس بالضرورة أن تعبر عن آراء المؤسسة والدارين.

التنضيد وفرز الألوان: أيجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (1-961+)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (1-961+)

المحتويات

| | |
|---|-----|
| إهداء..... | 9 |
| إشارة من المترجم..... | 11 |
| مؤلفو الكتاب..... | 15 |
| مدخل..... | 17 |
| مقدمة: نظرة عامة على الفلسفة في ساعة و12 دقيقة | |
| جون فرانسوا دورتييه..... | 19 |
| الفصل الأول: نظرات على الفلسفة المعاصرة..... | 69 |
| أفكار الفلسفة المعاصرة (جون ميشال بيسنييه)..... | 71 |
| المهمّات الحالية للفلسفة (حوار مع لوك فيري)..... | 84 |
| معرفة الذات وأخلاق الفعل (حوار مع بول ريكور)..... | 95 |
| الوجوه الحالية في الفكر (جون ميشال بيسنييه)..... | 114 |
| الفصل الثاني: من الحادثة إلى ما بعد الحادثة..... | 131 |
| ميشال فوكو: المعرفة هي السّلطة (ميشال لالومان)..... | 133 |
| ميشال فوكو: تحت نظر النقد (جون فرانسوا دورتييه)..... | 147 |
| جورجن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع (إيف جونريه)..... | 156 |
| مدرسة فرانكفورت: نظرية نقدية للعالم الحديث (جون فرانسوا دورتييه)..... | 170 |
| ما المقصود بـ "ما بعد الحادثة"؟ (نيقولا جونريه)..... | 177 |
| الفرد والحادثة: حوار مع شارل تايلور..... | 187 |

197 الفصل الثالث: الفلسفة والسياسة

- النقاشات الأمريكية حول العدالة الاجتماعية عن كتاب وايل كيمليكا: نظريات
العدالة (نيقولا جورنييه) 199
- الحرية والمساواة عن كتاب جون راولس: نظرية العدالة (جاك لوكومت) 205
- المجتمع الليبرالي والعدالة (حوار مع جون-بيار ديبيني) 214
- هل هناك حروب عادلة؟ حول كتاب مايكل والزر: الحروب العادلة وغير العادلة
(جون-كلود ريانو-يوربالان) 226
- التفكير في الشمولية/في فلسفة الشمولية: عن كتاب حاناً أرندت: أصول
الشمولية (سيلفان ألومان) 238
- كورنيليوس كاستورياديس: من المُتخَيَّل إلى السياسي (ميشال لالومان) 249
- ابتكار السياسي (حوار مع كلود لوفور) 254

263 الفصل الرابع: فلسفة الأخلاق

- فلسفة الأخلاق المعاصرة (جاكولين روس) 265
- الفلسفة باعتبارها فناً للعيش (حوار مع أندريه كومت-سبونفيل) 276
- العودة إلى فلسفة الأخلاق (حوار مع: مونيك كانتو-سبرير) 287

291 الفصل الخامس: فلسفة العلوم

- العلم ورهائاته (جون فرانسوا دورتييه) 293
- باشلار: من المعنى المشترك إلى التفكير العلمي: عن كتاب غاستون
باشلار: تكوين العقل العلمي (جاك لوكومت) 303
- كارل بوبر: العلم والمنطق النقدي (جاك لوكومت) 310
- بول فويوراباند: نظرية فوضوية للعلم (جاك لوكومت) 320
- من نموذج إلى آخر عن كتاب طوماس س. كوهن: بنية الثورات العلمية
(زورا بتراسكي) 329

| | |
|-----|--|
| 335 | الفصل السادس: العقل والذهن..... |
| | من الدماغ إلى الفكر/الروح: النقاشات المعاصرة حول الروح/الفكر |
| 337 | والبدن (جون-فرانسوا دورتييه)..... |
| 352 | سرّ القصدية-Intentionnalité: حوار مع بيار جاكوب |
| 361 | فلسفة الإدراك (جون فرانسوا دورتييه)..... |
| 366 | البراغماتية: لأي شيء تصلح الأفكار؟ (جون-فرانسوا دورتييه) |
| 376 | نحو نموذج جديد (إدغار مورين)..... |
| 389 | لودفيج ويتجنستاين: الفيلسوف الرأديكالي (جون-فرانسوا دورتييه)..... |
| 399 | الفصل السابع: في البحث عن المعنى..... |
| 401 | في لقاء الآخر (تزفان تودوروف)..... |
| 411 | السعادة في الفلسفة (فيليب فان دان بوش)..... |
| 423 | بناء السعادة الخاصة (روبير مسراحي)..... |
| 427 | مفكرو الحرية..... |
| 433 | حرية الاختيار، الاستقلال الذاتي والمنطق الفلسفي (مارك نيبورغ)..... |
| 443 | عن المسؤولية (مارك نيبورغ)..... |
| 473 | ملاحق..... |
| 475 | جدول الكلمات المفتاحية..... |
| 527 | ببليوغرافيا عامة |
| 531 | فهرس موضوعاتي |
| 541 | فهرس الأعلام |

إهداء

إلى الإنتلجنسيا

إلى النُخب الفكرية والثقافية والعلمية العربية

أهدي هذا الكتاب.

المترجم

إشارة من المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

"فلسفات عصرنا" كتاب ظهر في فرنسا عن منشورات العلوم الإنسانية- *Sciences Humaines* سنة 2000. يضم في ثلاث مئة وتسع وخمسين صفحة (359) دراسات ومقالات مأخوذة من مجلة العلوم الإنسانية- *Sciences Humaines*، وهي مجلة فرنسية شهرية تهتم كما يدل على ذلك اسمها بالدراسات في مجالات العلوم الإنسانية المختلفة. توزعت مقالات الكتاب ودراساته على سبعة فصول تمثل الحقول الكبرى للتفكير الفلسفي وهي: نظرات على الفلسفة المعاصرة، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الفلسفة والسياسة، فلسفة الأخلاق، فلسفة العلوم، الروح/الفكر والعقل، في البحث عن المعنى. يشتمل كل فصل على دراسات أو مقالات في موضوع معين أو حوار مع أحد الفلاسفة الغربيين المعاصرين (فرنسيين في الغالب). كتبت المقالات (أو الدراسات) بلغة متفاوتة في السهولة والصعوبة من فصل إلى آخر ومن مقالة إلى أخرى وأسلوب متفاوت هو أيضا من حيث البساطة والتعقيد، وإن كان الجمهور المقصود بالكتاب أصلا لا يقتصر على المختصين بقدر ما يتجه كذلك إلى جمهور غريب عن الفلسفة وأجوائها. لذا فإننا كنا بين مطرقة ضرورة التبسيط والابتعاد قدر الإمكان عن غموض الترجمة وعُجمة تراكييها وسندان الالتزام بالوفاء للنص الأصلي ما وسعنا ذلك، والأمر في كلتا الحالتين لا ينزع عن الفلسفة تلك الهالة من الرّهبة التي يشعر بها كل من يقترب من محرابها،

مُختصّاً كان أم هاوياً. والكتاب عموماً عرضٌ شيقٌ لتيارات الفلسفة في الغرب ومذاهبها وأعلامها يُعطي فكرة عامّة عن قضاياها وتياراتها وموضوعاتها وأعلامها ألفه مُختصّون، هم في معظمهم أساتذة فلسفة في الجامعات الفرنسية والغربية أو صحافيون متخصصّون (انظر قائمة المؤلفين فيما يلي).

ما يُلحَظ على الكتاب رغم شموليته وحصره لكلّ تيارات الفلسفة واتجاهاتها هو تجسيده العملي الواضح لمفهوم المركزية الأوروبية، التي لا تنظر إلّا إلى أوروبا (الغرب) وامتداداتها الجغرافية والحضارية (أمريكا وأمريكا اللاتينية) مُعتبرة إياها مركز العالم وعمادَه وما عداها أطرافٌ تسكنها أقوام من مرتبة أدنى من مرتبتها ومن ثمة المهيمنة الأوروبية التي يعرفها العالم منذ القرن التاسع عشر، والتي تتخذ في كلّ فترة شكلاً جديداً وتنحت لها مُصطلحاً جديداً (كالعولمة في العصر الراهن مثلاً)، غير أنّها تبقى مُحافَظة على جوهرها وهو التّعالّي والأنانية والشّعور بضرورة تغيير العالم وقولبته وإعادة صياغته وفقاً لنظرتها ومصالحها، وما الأمر في النهاية سوى صراعٍ حضاري بين منظومات مختلفة من القيم، المنظومة العربية الإسلامية بالذات إحدى أهمّها تأثيراً في الصراع وتأثراً به. ولا تنقُصنا الأمثلة التي تؤكد وجهة نظرنا، يكفي إلقاء نظرة عابرة على التاريخ كي يطالعنا المسار الصراعِي الدّامي الطويل بين الشرق العربي الإسلامي والغرب المسيحي اليهودي بدءاً بالفتوحات الإسلامية مروراً بحروب الثغور والحروب الصليبية وحروب الاحتلال الحديث وثورات التحرير هنا وهناك إلى ما نراه ونعيشه اليوم. كلّ حروب الغرب (ذات الطابع الحضاري) التي خاضها منذ خمسة عشر قرناً ضدّ أقوام وأمم وشعوب غير غربية كانت مع أُمم الشرق العربي الإسلامي بدعوى مختلفة لا تبتعد عن دعوى

المهمّة التمديدية التي احتلّنا أو فرض علينا حمايتّه وانتدابه من أجلها، أو نزع أسلحة الدّمار الشّامِل أو محاربة الإرهاب وما إلى ذلك، هذا إذا استثنينا امتداد الحرب العالمية الثانية وبعض الحروب المحدودة التي تلتها إلى أقوام وأمم لا تنتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية مع كونها شرقية (اليابان والهند الصّينية)، دون نسيان حروب الإبادة التي خاضها ضدّ الشعوب الأصلية في البلاد التي فتحها كالقارتين الأمريكيّة والأستراليّة أو (بالتوازي مع ذلك) حملات الرّق والاستعباد التي كان الأفارقة ضحيّتها.

لذا فالفلسفة الوحيدة المعروضة في الكتاب والمُهمّتها هي الفلسفة الغربيّة، لذا لا نجد ذكراً لغيرها من الفلسفات الأخرى الإسلاميّة منها أو الشرقيّة القصوى (نسبة إلى الشرق الأقصى) إلّا في إشارتين عابرتين، الأولى للفلسفة الإسلاميّة عبر الفقرة التي خصّصها جون فرانسا دورتييه لابن طفيل وبطله حيّ بن يقظان، والثانية للبوذية التي ذُكرت عرضاً مرّةً أو مرتين. ربّما يجد بعض القراء للكتاب وأصحابه عُذراً يتمثّل في أنّه يهتمّ بالفلسفات الغربيّة المعاصرة ومن ثمة فلا مكانة لغيرها فيه، إضافة إلى كون بقية أمم الأرض (الأمة العربيّة على الخصوص) عيال على الغرب في كلّ مجالات الفكر والعلوم والمعرفة وتطبيقاتها التكنولوجيّة في العصر الحديث.

استغرقت ترجمة الكتاب بضعة سنين (لكن على فترات مُتقطّعة) وصادفتنا صعوبات جمة أثناء إنجازها أهمّها البحث المُضني عن الدقّة قدر الإمكان وتجنّب آثار الترجمة بما يُضفي على النصّ ما يُمكن من البساطة والتلقائية في الأسلوب تجعل القارئ لا يُعمل الفكرة في فهم المعنى المرجو، وهي لعمري أمور غير يسيرة، خصوصاً إذا كان النصّ المُترجم فلسفياً من جهة، واقتراحات الزملاء الذين سبقونا في الميدان عديدة من جهة أخرى،

سيما ما يتعلّق بترجمة المصطلحات، هذا دون نسيان ما أشرنا إليه من تفاوت أساليب المقالات/الدراسات بساطة وتعقيدا. لذا أعذر من القراء مُسبقاً عن كلّ ما سيلاحظونه من قصور في الكتاب أو عدم دقّة في الترجمة أملاً وواعداً، (بل مُلتزماً أيضاً) بأن تكون ملاحظاتهم واقتراحاتهم أساساً لتصحيح الطباعات القادمة إن شاء الله وتنقيحها. وأنتهز الفرصة لأشير إلى أن الترجمة الموضوعية أمام العناوين الأصلية لمؤلفات الفلاسفة من وضعنا ولسنا ندري إن كانت مترجمة أصلاً، وهو ما سنتحرّاه في الطباعات المقبلة إن شاء الله. كما أن العنوان الفرعي الملحق بالعنوان الأصلي للكتاب (فلسفات عصرنا-Philosophies de notre temps) من وضعنا نحن، ويتعلّق الأمر بعبارة: الفلسفة الغربية المعاصرة: تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، وقد يرى البعض أن صفة الحديثة أوفى للمعنى. كما وضعنا هنا وهناك هوامش بسيطة: تعليقات أو تعقيبات أو توضيحات تاريخ أو اسم أو هيئة وما إلى ذلك، مراعين عدم الإطالة كي لا تغدو ترجمتنا تعليقاً أو مناقشة لمضامين الكتاب. أخيراً نشير إلى أن بعض فصول الكتاب قد نُشرت في دوريات محلياً وعربياً في السنوات القليلة الماضية.

ختاماً أتمنّى أن تلقى الترجمة حذاً أدني من القبول على الأقل، وسأكون سعيداً بذلك، فإذا تحقّق لها هذا فيها ونعمت وإن لم يتحقّق فحسبي أنّي حاولت، والله الموفق وله الحمد أولاً وأخيراً.

المترجم

د ابراهيم صحراوي

جامعة الجزائر/كلية الآداب واللغات

<saahraoui@hotmail.com>

الجزائر - 1429/12/19هـ - 2008/12/17م

مؤلفو الكتاب

- سيلفان آلومان: صحافي علمي في مجلّة العلوم الإنسانية
جون ميشال بيسنييه: أستاذ بجامعة كامبياني-Compiègne
مونيك كانتو-سيربر: مديرة بحث بالمركز الوطني للبحث العلمي
CNRS
أندريه كومت-سبونفيل: أستاذ الفلسفة في جامعة باريس-I
السوربون
جون-فرانسوا دورتييه: رئيس تحرير مجلّة العلوم الإنسانية
جون-بيار ديبلي: أستاذ فلسفة الاجتماع والسياسة في المدرسة متعدّدة
التقنيات وجامعة ستانفورد
لوك فيري: أستاذ في جامعة باريس-VII، رئيس المجلس الوطني للبرامج
(وزير التربية الوطنية في عهد الرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك)
بيار جاكوب: مدير بحث في المركز الوطني للبحث العلمي CNRS
إيف جانوريه: أستاذ علوم الإعلام والاتصال في جامعي ليل-3
نيقولا جورنييه: صحافي علمي في مجلّة العلوم الإنسانية
ميشال لالومان: أستاذ علم الاجتماع في جامعة روان-Rouen
جاك لوكومت: صحافي علمي
كلود لوفورت: فيلسوف. مدير دراسات، بمدرسة الدراسات العليا في
العلوم الاجتماعية-EHESS، متعاون مع مجلّة *أزمنة حديثة*-
"Temps Modernes"
روبير مسراحي: فيلسوف وأستاذ مبرّز في جامعة باريس-I

إدغار مورين: مدير بحث مبرّز في المركز الوطني للبحث العلمي-CNRS
مارك نوبورغ: باحث في الفلسفة
زورا بيتراسكي: صحافية
بول ريكور: أستاذ مبرّز للفلسفة في جامعات عدّة خصوصاً في فانسان
وشيكاغو. مدير مجلة الميتافيزيقا والأخلاق - *Revue de métaphysique
et de morale* (توفي في 20/05/2005)
جون-كلود ريانو-بوربالان: مدير النشر في مجلّة العلوم الإنسانية
شارل تايلور: أستاذ في جامعة ماك جيل في مونتريال
تريفان تودوروف: مدير بحث في المركز الوطني للبحث العلمي-CNRS
فيليب فان دان بوشش: أستاذ مبرّز في الفلسفة بمؤسسة سانت
جنييفاف في مو-Meaux
ابراهيم صحراوي: ناقد أدبي ومترجم وأستاذ محاضر بكلية الآداب
واللغات، جامعة الجزائر. له مؤلفات وترجمات عديدة منها:
* تحليل الخطاب الأدبي، دراسة تطبيقية، ط 1، دار الآفاق
الجزائر 2000، (حاز هذا الكتاب على جائزة أحمد عويدات/لبنان
لأفضل كتاب عربي في دورتها الثانية سنة 2000). * السرد
العربي القديم: الأنواع والوظائف والبنى. ط 1، الدار العربية
للعلوم، بيروت. منشورات الاختلاف، الجزائر 2008. ومن
ترجماته: * رجل الاستشراق، دانيال رايف، ط 1، دار الجفان
والجابي ليماسول/قبرص 2000. * نصوص ألكسي دو طوكفيل
عن الجزائر: في فلسفة الاحتلال والاستيطان، ديوان المطبوعات
الجامعية، والمعهد العربي العالي للترجمة، الجزائر 2008.

مدخل

الفلسفة أبدية وخالدة، لكنّ الفلسفات بنات عصرهن. فقد انطرحت دائما المسائل المتعلقة بالمعرفة والحقيقة والعمل والأخلاق والسياسة وفن العيش الخ، لكنّها تتخذ في عصرنا وجها محدّدا بدقّة. هدف هذا الكتاب هو عرض الموضوعات الكبرى التي تشغل بال الفلاسفة المعاصرين.

- من مدرسة فرانكفورت إلى جورج هابرماس، ومن ميشال فوكو إلى جاك دريدا، سنرى كيف شمر المفكّرون عن سواعدهم لنقد الحداثة (التي هيمن عليها أفكار التقدم والعقل والحرية والفرد). سنرى أيضا كيف ظهرت إلى الوجود فكرة ما بعد الحداثة، رؤية لعالم محروم من الأساطير الكبرى المحفّزة، عالم سنعيش فيه من الآن فصاعدا، بتعبير جون-فرانسوا ليوتار.
- كان على فلسفة السياسة أن تواجه تحديا مزدوجا. أولا تأمل الشمولية، الإرث الكثيب للقرن الـ 20، الذي سيشغل التاريخ الإنساني مطولا أيضا. لكن على هذا الفكر كذلك أن يتأمل الديمقراطية وإحراجاتها: كيف نوفق بين الحرية والعدالة، والفرد والجماعة. من حانّا آرندت إلى كلود لوفورت، ومن جون راولس إلى شارل تايلور أو كورنيليوس كاستورياديس، نعطينا بعض المؤلّفات الكبرى مفاتيح لفهم طبيعة النظم السياسية المعاصرة.
- لم تعد المسائل التقليدية للأخلاق تتعلّق إطلاقا فقط بفن الموافقة بين سلوك الفرد وسلوكيات الآخرين. أصبحت هناك رهانات وتحديات أخرى تواجه الفكر مع أخلاقيات وآداب البحث البيولوجي-

bioéthique، وحماية المحيط والبيئة والتقنيات الجديدة والإنسانية. توفر لنا نظرات ورؤى مثل "مبدأ المسؤولية" لهانس جونس و"أخلاق التواصل" لجورجن هابرماس و"دوائر العدالة" لمايكل ألزر ساحات جديدة لمواجهة التحديات الأخلاقية التي يفرضها عصرنا.

- أسهمت الإيستمولوجيا، وهي ميدان واسع آخر من ميادين الفلسفة المعاصرة، في تحديد وجه العلم. ساعد فلاسفة مثل كارل بوبر وغاستون باشلار وطوماس كوهن وبول فويوراباند على فهم أفضل للإجراءات والتمثيلات الخاصة بالعلم، لكنهم ساعدوا أيضا على فهم قوى المعارف العلمية وحدودها.

- كانت نظرية المعرفة دائما موضوعا مختارا من الفلاسفة. إنها تهتم بمعرفة كيفية عمل العقل الإنساني وبأية شروط يمكن الحصول على معرفة ناجعة. تجدد هذا التساؤل على نحو عميق مع شارل ساندرس بيرس والبراغماتية، ولودفيج ويتجنستاين والفلسفة التحليلية، ومؤخرا مع فلسفة العقل المنبثقة عن العلوم المعرفية أو نظرية التعقيد التي وضعها إدغار مورين.

- تطرح الفلسفة أيضا نفسها فنا للعيش. تدفن "عودة" الفلسفة منذ سنوات بكثير لإعادة اكتشاف القضايا المتعلقة بالسعادة والحرية والمعنى الذي ينبغي إعطاؤه للحياة. بول ريكور وتزفان تودوروف وأندريه كومت-سبونفيل وروبير مسراحي ولوك فيري هي وجوه تطبع هذا التجديد.

كان القرن الـ 20 قد بدأ بإعلان "موت الفلسفة"، وقد انتهى بالتحقق من "عودتها". مع التراجع، كان تشخيص الوفاة مبكرا، ذلك أنه ما دام الإنسان سيتساءل عن قدره ووجهته فإن الفلسفة ستجد مكانها في الفكر الإنساني.

مُقَدِّمَة

نظرة عامة على الفلسفة

في ساعة و12 دقيقة

جون فرانسوا دورتييه(*)

عرَضَ الكاتبُ البولوني ويتولد قومبروفيتش في كتابه "دروس في الفلسفة في ست ساعات وربع الساعة" كلَّ تاريخ الفلسفة الحديثة من كانط إلى سارتر في بضعة عروض قدَّمها ربيع سنة 1969 لجمهور محدود جدا: زوجته ودومينيك لورو وهو أحد أصدقائه. ربما يكون الجهد المبذول في تحضير هذه الدروس قد سمح لويتولد قومبروفيتش الذي كان مصابا بمرض خطير في الرئتين بمقاومة اليأس والرغبة في الانتحار⁽¹⁾؛ الفلسفة في ستَّ ساعات وربع؟ تهدف هذه المقدمة إلى تحطيم الرقم القياسي الأسطوري لقومبروفيتش وتسجيل نتيجة جديدة، ومن

(*) رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية-Sciences Humaines وهي مجلة فرنسية شهرية تهتمُّ كما يدل على ذلك اسمُها بالعلوم الإنسانية.

(1) دومينيك لورو-Dominique Le Roux هو الذي يروي هذه الواقعة. ففي الوقت الذي كان فيه قومبروفيتش يُخطِّط لوضع حدٍّ لحياته اقترح عليه صاحبه فكرة هذا الدَّرس مُعتبرا أن "وحدها الفلسفة قادرةٌ على الترويج عنه في مرضه وجعله ينسا".

(Gombrowicz, Cours de philosophie en six heures et quart, Rivages Poche, 1955).

ثمة ستكون مهمتنا هنا تقديم نظرة عامة عن الفلسفة وأسئلتها الكبرى وطموحاتها وحدود هذه الطموحات وعن النقاشات الكبرى المعاصرة.. كل ذلك في ثلاثين صفحة، أي ساعة قراءة تقريبا.

سيصدم هذا المشروع، مشروع الرقم القياسي، فهو مناقض لروح الفلسفة نفسها التي تفترض الصبر والحكمة والوقت للتفكير والايقاع البطيء للتأمل، أليس كذلك؟ عن حق، ستصدم العقول المدققة الصارمة أو ببساطة العقول الواقعية. إذن هذه المقدمة لا تهمها. إنها تتوجه فقط إلى الجدد، إلى المستعجلين والفضوليين وهواة الأرقام القياسية.

سنرى في مرحلة أولى كيف يمكننا الإجابة عن سؤال "ما هي الفلسفة؟" ليس بالنظر والتفكير فقط، لكن انطلاقا من إبراز تاريخها. ثم سنتساءل: أي نموذج من المعرفة تُنتجه الفلسفة بمقارنتها بالعلم. سنرى أخيرا كيف تحاول الفلسفة المعاصرة أن تُثير عصرنا المضطرب.

سنصادف على طول الطريق مفكرين مشاهير أمثال افلاطون وسبينوزا أو كيركيغارد لكن سنصادف أيضا آخرين ليسوا معروفين بالقدر نفسه مثل ابن طفيل⁽¹⁾ و"فيلسوفه العصامي"، أو ألفونسو لينجيس المفكر الرجل-الضفدعة، أو أيضا دانيال باروشيا فيلسوف المطر والرياح والغيوم... وسنتحدث بطبيعة الحال عن المعرفة وعن السعادة والأخلاق، لكننا سنتحدث أيضا عن طعنة خنجر تلقاها سبينوزا ذات يوم، وعن حسنات الجعة والنبيد حسب كانط وعن السينما، والشرهة والنفايات المنزلية.. وقد حان الوقت كي نبدأ.

(1) هو وإن لم يكن معروفا في الغرب على نطاق واسع، إلا أنه من مشاهير فلاسفتنا في الشرق العربي الإسلامي. المترجم

1. ما هي الفلسفة؟

لا مفرّ من أن نبدأ بالسؤال الذي يفرضه قانون النوع وهو السؤال الأكثر مرجعية ونرجسية ممكنة، يقول: "ماهي الفلسفة؟" ينبثق عنه سؤال آخر هو: "ولأي شيء تصلح؟" يوجد لهذه الأسئلة من الإجابات بقدر ما يوجد من الفلاسفة. إنّ نظرةً في آفاق تاريخ الفكر تسمح بالتعرّف على ثلاث "وضعيات أو مواقف" تعايشت دائماً على مرّ الزمن: تنظر الأولى إلى الفلسفة على أنّها: تفكير نقدي وتعرّو لها الثانية طموح إيجاد الحقيقة النهائية وتقول لنا الثالثة إنّ هدف الفلسفة هو تعليم كيفية العيش الحسن.

الكسوف وظهور الفلسفة

يعود الفضل في معرفتنا تاريخ ميلاد الفلسفة إلى كسوف حدث ذات يوم من أيام سنة 585 ق. م. كان الفرس والميديون يتقاتلون في ساحة معركة في آسيا الصغرى. فجأة حلّ الظلام ونزل الليل. رفع المتحاربون أنظارهم إلى السماء فاكتشفوا منظرًا مذهّبًا: لقد غابت الشمس! هل هي إشارة من الآلهة؟ أوقف الجيشان الحرب وتفرّقوا، والحال أن هناك شخصاً قد توقّع هذا الكسوف: إنّهُ طاليس الميليّسي (نسبة إلى ميليّس-الترجم)، وهو عالم ومهندس ورياضي يعرف كلُّ تلاميذ المدارس اسمهُ، ذلك أنّنا ندين له بالنظرية الهندسية التي تحمل اسمهُ. يُروى أنّه نجح في حساب ارتفاع الهرم الكبير في مصر في بضع دقائق بطريقة عبقرية(*) .

(*) قام طاليس برشق عصا في الرمل ثمّ قام بحساب ظلّها، فكان طول الظلّ نصف طول العصا. وفي الوقت نفسه حسب ظلّ الهرم، ولم يكن أمامه حينئذ سوى مضاعفة هذا الظل ليجد طول ارتفاع الهرم.

كان طاليس فيلسوفاً أيضاً. كان أول من فتح مدرسة فلسفية هي مدرسة ميليتس التي استقبلت مُفكرين ذوي شأن مثل أناكسيموندر وأناكسيمان.

في البحث عن القضايا الأولى

كان طاليس يرغب في فهم المبادئ الأولى التي تحكم العالم. من أين تأتي الحياة؟ من أين يأتي العقل؟ من أين تأتي الحركة؟ اُكِّدت هذه الطريقة في التساؤل عن أصول العالم دون الاستعانة بالأساطير، طريقة جديدة في التفكير. البحث عن الأسباب الأولى واستعمال العقل ورفض الشروح الأسطورية والاهتمام بتوحيد المعارف، كانت تلك هي مطالب هذه الطريقة الجديدة التي كانت بصدد الظهور. نستطيع أن نفترض عقلياً بأن تأسيس مدرسة ميليتس من طاليس قد تمَّ في الفترة التي بلغ فيها أوج شهرته، مباشرة بعد تنبُّه بالكسوف. وقد نجح الفلكيون المعاصرون في تحديد تاريخه بأثر رجعي: لقد حدث سنة 585 ق. م. إذن نستطيع أن نُحدِّد ميلاد الفلسفة بصورة تقريبية بهذا التاريخ.

مدرسة الشك

أول طريقة في النظر إلى الفلسفة هي أن نجعل منها مدرسة للشك. وإذا كانت هناك من شخصية تعرض هذا التصوّر بصورة أفضل فهي سقراط، الحكيم المرتاب، الذي حُكِم عليه بالموت وكانت جريمته هي "إبداء الرأي" كما نقول اليوم. لنذكر بالقصة، وقد جرت وقائعها في أثينا سنة 400 قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام. كانت المدينة الإغريقية في تلك الفترة قد

استعادت الديمقراطية بعد حقبة من الاستبداد وكان النظام الديمقراطي والشعبي الهش غير المستقر المسكون بالخصومات الداخلية يبحث عن بسط سيطرته. والحال أن سقراط كان منذ سنوات كثيرة يقدم صورة للإنسان المزعج فجرى اتهامه بالكفر وخصوصاً بـ "دفع الشباب إلى الانحراف" عبر دروسه. كان يؤخذ عليه وراء هذه الاتهامات في الواقع، نقض أسس الدستور. ألم يُهاجم سقراط مبدأ اختيار القضاة بالقرعة مُعتبراً هذا الأمر حماقة؟ مناقشة صحة دين الدولة وأساسه السليم هو تعريض سلطة الديمقراطية الناشئة للخطر. والمفارقة هي أن هذا النظام الديمقراطي الذي ما كاد يُستعاد بعد حقبة طويلة من الاستبداد هو نفسه الذي حكم بالموت على الفيلسوف!

لا تتمثل طريقة سقراط، التي نقلها إلينا أفلاطون في حواراته، في تخلص حقائق ولا حتى في نقض طروحات محدّثيه علناً. إن أسلوبه هو الشكّ في الحقائق المُستخلصة بطرح سلسلة من الأسئلة المُبلّبة. كان يهوى إثارة مُناقضيه أمام الشباب الأثيني المثقف. سأل بروتاغوراس مثلاً: ما هي الفضيلة؟ هل هي واحدة أم أن هناك أشكالاً كثيرة منها؟ هل يمكن تعليمها؟ على هذا النحو، وبتساؤل بريء براءة مُصطنعة يدفع مُحدّثه إلى تناقضات (إحراجات) (*) ثم إلى اعتراف بالجهل ومن ثمّ إلى صياغة جديدة للمسألة. كان سقراط ابناً لقابلة، لذا فإن طريقته التوليدية تهدف إلى جعل مُحدّثه يضع حُملَه من الحقائق الموجودة لديه.

(*) هي بالفرنسية apories يشرحها صاحب القاموس الفرنسي العربي: المنهل بأنها "وضع رأيين متعارضين لكل منهما حتّى في الجواب عن مسألة بعينها". المترجم.

لم يتحوّل سقراط عن طريقته أثناء محاكمته، وعوض البحث عن خطّ دفاعي متواضع راح يبحث عن زعزعة المُحلفين بشكّه المتواصل. وكانت الإثارة الأخيرة هي عندما سُئل -حسب التقليد المُتبع- عن العقوبة التي يستحقّها فطالب بمنحة مدى الحياة مكافأة له عن التعليم الذي يقوم به!

لم يكن من شأن سخرية كهذه إلا أن تُحنق محكمة شعبية مُشكّلة من "مُحلفين": مواطنين مُعيّنين بالقرعة. وهكذا حُكم عليه بالاعدام. في كتابه: **تقريظ سقراط**، يروي أفلاطون أنّه (أي سقراط) وهو يغادر محاكمته مباشرة بعد النطق بالحكم، التفت نحو قُضاته قائلاً لهم: "لقد حان وقت افتراقنا. أنا كي أموت وأنتم كي تحيون. من منّا فاز بالقسمة الأفضل؟ الله وحده يعلم ذلك ولا أحد غيره".

إذا نظرنا للأمر من زاوية خاتمة الطرفين فليس هناك شك: فقدّ سقراط الحياة لكنّه ربّح الشهرة الكونية، فقد أصبح رمزَ حرية الرأي وعنوانها. وهكذا صار صاحبَ الفلسفة المُعتبرة تفكيراً حُرّاً ونقدياً.

والواقع أن سقراط قد دشّن تقليداً طويلاً المدى في تاريخ الفكر: يتمثّل هذا التقليد في منهج الشكّ. الفيلسوف الحقيقي ليس هو ذاك الذي يعرف، لكنّه على العكس من ذلك هو الذي يطرح أسئلة حول معرفته، هو الذي يعرف كيف يواجه الشكّ هنا حيث يعتقد العقل الدوغمائي أنّه يمتلك الحقيقة.

يندرج مونتانيي وسؤاله "ماذا أعرف؟" وديكارت و"شكّه المنهجي" كلاهما ضمن هذا التقليد. في كتاب **خطاب الطريقة** (1637) يؤيّد ديكارت مبدأ أن فكرةً صحيحةً ينبغي أن تبدأ بالشكّ،

متسائلا كيف لا يستسلم الإنسان للارتباب أمام تعدد الآراء السائدة في العالم بخصوص كل شيء؟ يقول لنا ديكارت: كي يكون تفكيرنا صحيحا ينبغي التخلص من كل معارفنا المسبقة لتعيد بعد ذلك إنشاء معرفة صلبة انطلاقا من بعض المبادئ البسيطة والأكيدة⁽¹⁾. هذا الشك المنهجي الذي يبدو لنا اليوم علامة حكمة بدائية كان في الفترة التي صاغه فيها ديكارت عملا ثوريا. إنه يؤكد تحررا إزاء الذهنية الجامدة الذي سادت الفكر طوال كل القرون الوسطى⁽²⁾.

سيؤكد إيمانويل كانط (1724-1804) على طريقته هو أيضا أن مهمة الفلسفة مهمة "نقدية". يشهد على ذلك عنوان كتابه الأساس: نقد العقل الخالص (1781). في هذا الكتاب الذي يعد أحد روائع الفكر الغربي الكبرى يؤكد كانط فكرة أنه قبل التساؤل حول العالم ينبغي للإنسان التساؤل بدءا عن قدراته على المعرفة. شُبِّهت إعادة المركزة هذه بـ "ثورة كوبرنيكوسية" في الفلسفة: قبل تأمل الواقع ينبغي تأمل الفكر. ماهي طاقات الفكر الإنساني وحدوده؟ هذا هو موضوع النقد. يتمثل الحل الكانطي في بعض النقاط: لا نعرف العالم كما هو، بل كما يستطيع عقلنا تصوّره. حُكِّمنا محدود بآطرنّا العقلية (يتحدّث عن الأصناف). ليس مفيدا في شيء استخلاصه من مجال كفاءته المحدود. ينبغي ألا نطلب من العقل أكثر ممّا يقدر عليه، ليس

(1) الواقع أن تعبير الشك عند ديكارت يظهر في مستويين: يتعلّق الأول بالآراء والمعارف الثابتة: الثاني أكثر جذرية ويتعلّق بالإدراك الحسيّ للأشياء التي أراها أو أعتقد أنني أراها ومع هذا فالشك عند ديكارت ليس سوى إجراء أول يهدف إلى التجرّد من الآراء والمعارف المسبقة لإعادة بناء المعلومات بطريقة استنباطية انطلاقا من أفكار بسيطة وأكيدة.

(2) التي تؤسّس المعرفة بناء على نصوص القدماء.

أكثر ممّا هو ممكن أن نطلب من الكفيف أن يُعرّف لنا اللون. تلك هي روح "النقدية الكانطية".

هذا التقليد الذي يعتبر الفلسفة فكراً نقدياً نجده مرة أخرى في القرن العشرين مُتَّخِذاً أشكالاً عدّة. يوكل لودفيج ويتجونستين ثم مدرسة فيينا⁽¹⁾ للفلسفة مهمّة مراقبة الاستعمال الحسن للغة: دورها ليس قول الحقيقة بل الفصل بين الاقتراحات الميتافيزيقية - العميقة والخالية من المعنى - والمقترحات العلمية المتعلقة بالواقع⁽²⁾ والحقيقة. في فوضى أخرى للأفكار ينتمي عمل "التفكيك" المُقترح من جاك دريدا⁽³⁾ إلى الاتجاه نفسه: مهاجمة كلّ الأنساق النظرية التي تطمح إلى الكونية وتبين ضعف المعارف التي نعتقد أنها أحسن تأكيداً.

في البحث عن المعرفة النهائية

تخطيمُ الأساطير، حلُّ اليقينيات وتفكيكُها، الإشارةُ بإصبعنا إلى أوهامنا: تلك هي الصورة الأولى لمهنة الفيلسوف، غير أن البعض لا يجد نفسه ضمن هذا المشروع. يمكن التفكير في صورة أخرى أكثر طموحاً وعظمة: الفيلسوف هو سيّد الحقيقة. أليس هو من يستطيع بوضعه ومركزه الفكري الوصول إلى "معرفة كاملة" غير ممكنة للسواد الأعظم من الناس؟ معرفة يتمازج فيها الحقيقي والجميل والحسن؟ مثل ساحر أو عرّاف يمكن للفيلسوف أن يمتلك أسراراً نهائية تتعلّق بالعالم وبالناس.

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح في نهاية الكتاب.

(2) انظر مقال "لودفيج ويتجونستين: الفيلسوف الراديكالي" في هذا الكتاب.

(3) انظر جدول الكلمات المفاتيح في نهاية الكتاب.

يقدم لنا أفلاطون صورة كهذه، صورةً لمفكر يشبه قسًا لائكيًا كبيرًا. ينبغي التذكير هنا بأن أفلاطون كان ينحدر من عائلة أثينية كبيرة. لم يكن يرى حوله سوى عبيد و"برابرة" أو مواطنين عاديين، ومن ثمة ما من شك في أن هذا الأرستقراطي الموهوب كان يرى نفسه منتميًا إلى جنس آخر مختلف. توجد نقطة مشتركة بين نظريته في السياسة و"مذهب الأفكار" الخاص به. في الجمهورية يشرح لنا هذا المعارض الشرس للديمقراطية بأن الشعب لا يستطيع أن يحكم نفسه بنفسه، فهو بحاجة إلى قائد يعرف كيف يميز العدل من غير العدل والخير من الشر والصواب من الخطأ. وقد أوضحت له إدانة سقراط من محكمة شعبية كم بإمكان الشعب أن يضل ويفقد البوصلة. بالنسبة لأفلاطون: وحده "ملك-فيلسوف" أو "فيلسوف-ملك" يمكنه حكم المدينة، ذلك أنه الوحيد الذي يستطيع تحديد الحقيقة⁽¹⁾. هذا ما نسميه اليوم ديكتاتور مثقف (أو منفتح).

يجد هذا التصور الأرستقراطي للسياسة موازيا له في نظرية الأفكار عند أفلاطون. المواطنون العاديون منجذبون إلى الإيمان بالأساطير والخضوع للمعتقدات والآراء الجارية (*la doxa*)، أما الفيلسوف فهو كالموسيقي أو المهندس وعالم الرياضيات قادر على الوصول إلى الأفكار التجريدية الخالصة والأكثر نقاء، ذلك أن ما نعتقد أنه العالم الحقيقي - كل ما يحيط بنا - غير مكتمل ومنحرف وزائل. كل هذا ما هو إلا ظل أو صورة مشوهة ورجراجة لحقيقة حقيقية واحدة - مقدسة، صافية، خالدة - موجودة في عالم الأفكار العلوي.

(1) لنذكر أنه من مهام الفلسفة في عصر الإغريق القدماء تكوين الحكام وشغل مناصب مستشارين لديهم. كان أرسطو مثلاً معلّم الإسكندر الكبير.

صورة أخرى للفلسفة تفهمها على أنها بحث عن الحقيقة المطلقة والراقية نجدها عند مؤلف مثل باروخ سبينوزا (1632-1677). تميّزت حياة هذا الفيلسوف الذي عاصر باسكال (1623-1662) وديكارت (1596-1650) أولاً بالقطيعة. القطيعة مع الديانة اليهودية، وهو ما كلفه طعنة خنجر من أحد المتعصبين الغاضب من أن شخصاً ما بإمكانه الارتداد عن ديانة شعب الله المختار. القطيعة مع امستردام مسقط رأسه، المدينة التي نفى نفسه منها. القطيعة مع السلطات السياسية لتلك المرحلة. ربما نفهم بصورة أفضل وعلى ضوء هذه الصراعات المتتالية عبارة "*determinatio es negatio* - الحتمية هي النفي، أو بالأحرى: المنفى حتمية" المأخوذة من كتابه الأخلاق، تبدو وكأنها ترغب في أن تقول بأن الإنسان يفرض نفسه بالمعارضة...

المعرفة الفلسفية التي يُسمّيها "معرفة النوع الثالث" هي بالنسبة له معرفة خاصّة جداً. فالمعارف تنقسم إلى ثلاثة أصناف: معارف النوع الأول وتمثّل في الإدراك الحسّي (أرى، أسمع، أشعر..). وفي الآراء الجارية (وهي المعارف المتحصّل عليها بـ "السمع والقول" كما يُخبرنا) وفي التجربة. هذه النماذج من المعرفة جزئية غير مؤكّدة ذلك أنّ حواسنا تُخطئنا أحياناً فالآراء متعدّدة ومتناقضة، و"تجربة الحياة" خاصّة بكل واحد منّا فقط. معرفة النوع الثاني يعطيها لنا العقل وهي تُمارَس في الرياضيات مثلاً وهي معرفة موضوعية وكونية شاملة ومُتحرّرة من الشهوات لكنّها لا تُعطينا سوى معرفة تجريدية ومفصولة عن العالم مثلما نجدها في فيزياء غاليليو في تلك الفترة.

حي بن يقظان، روبنسون^(*) الفيلسوف فوق جزيرته الخالية

كُتِبَت قِصَّةُ الفيلسوف العِصامي من طرف المُفكِّر العربي ابن طفيل (1100-1181). روى فيها حكاية شخصية حي بن يقظان الخيالية، روبنسون فيلسوف أمضى حياته في جزيرة خالية في منطقة ما من المحيط الهندي.

يُخبرنا ابن طفيل أن "حي" قد يكون وُلِدَ من غير أبٍ أو أمّ. أي تلقائياً فوق جزيرة ذات مناخ مُعتدل، وفي احتمال آخر يكون قد أُهمل من أخت ملك جزيرة مجاورة كانت ترغب في إخفاء هذا الطُفْل غير الشرعي عن أحيائها المحافظ.

التقط حيّ من غزالة فقدت صغيرها. فعاش معها من ولادته حتّى سنّ السابعة وكانت له بمثابة الأم. اكتشف حيّ العالم المحيط به: النباتات والحيوانات والكواكب والصخور الخ: أي مجال المعارف الحسيّة.

ثمّ لما بلغ السابعة ماتت الغزالة. مكث محتاراً أمام جُثَّتْها محاولاً إعادة الحياة إليها. عندما لم يلاحظ جروحاً ظاهرة شرّحها واستخرج قلبها ولفست انتباهه أن أحد البُطينين كان فارغاً فاستنتج أن الحياة كانت موجودة فيه وأنّها ذهبت من دون شكّ إلى مكان آخر. عندها استنتج وجودَ الروح.

(*) لتقريب الصورة إلى أذهان قُرَّائه الغربيين (بما أن الكتاب مُوجّه إلى جمهور غربي أصلاً) شبّه المؤلف حي بن يقظان بروبينسون كروزيه بطل الرواية التي كتبها البريطاني دانيال ديفويه في القرن الـ 18. وقد عاش روبنسون حياة مشابهة لتلك التي عاشها حي. غير أن المؤلف يعترف في الأخير ضمناً بأسبقية حي عندما يعترف صراحة بأن ابن طفيل اخترع الرواية الفلسفية قبل أن تُعرَف في الغرب بقرون. (المترجم).

من سن السابعة حتى الرابعة عشرة استعاد "حي" استقلاليتَه. ففصّل لنفسه لباساً وصنع أسلحة. اخترع التقنية. السنوات السبع الموالية كرّسها للعلم إذن، ثم السبع الموالية للبحث الفلسفي. يجعلنا المؤلّف نقاسم حيّاً أفكاره حول القوى التي تُسير الطبيعة وحول جمال الوجود ودقّته. وأثناء اكتشافاته يصل حيّ إلى فكرة الله وذلك في حدود الـ 35 من عمره، عندها يقرّر الانقطاع كلية للتأمّل الروحي. وبعد سنوات طويلة من التأمل حدث له لحظة نورانية: "حالة من الانتشاء (...)" مرحلة مُدهشة لا اللسان ولا أي مصدر آخر من مصادر الكلام يستطيع التعبير عنها".

لكن كان على حيّ معاودة النزول إلى "العالم الحسّي". هنا وصل إلى الجزيرة شخص آخر هو "أسال" القادم من جزيرة مجاورة لمقابلته. نجحاً في فهم بعضهما بعضاً وأصبحا صديقين، عندها أفلح أسال في إقناع حيّ بأخذه معه إلى مدينته آملاً في أن ينجح في جعل الناس يشاطرونه إيمانه ومعارفه. تتمّ الرّحلة لكنّها تفشل. ففيما عدا بعض الأتباع القلائل لم تفهم الأغلبية خطاب حيّ. يُصاب بخيبة أمل فيقفّل عائداً إلى الجزيرة الخالية ومعه أسال وتنتهي الحكاية على النّحو التالي: "أرغم حيّ نفسه على العودة إلى محطّته النهائية ولم يلبث أن نجح في ذلك، وفعل أسال مثله بما أنّه قد بلغ مستواه تقريباً. وعبد الإثنان الله في هذه الجزيرة إلى حين مماتهما".

الفيلسوف العصامي حكاية فلسفية وتعليمية ساحرة. وبهذا اخترع ابن طفيل الرواية الفلسفية قبل أن تُختَرَع في الغرب بقرون (*). تصوّر ابن

(*) هذه شهادة مُنصّفة للفلسفة العربية الإسلامية قلّما نظى بها في الغرب. المترجم.

طفيل جعلنا نكتشف مراحل المعرفة السبعة في شكل روائي تعليمي، وهي المراحل التي تقود حسب من الإدراك الحسي إلى مرحلة "النورانية العليا" (*).

تبقى معرفة النوع الثالث وهي المعرفة التي بإمكان الفيلسوف وحده الحصول عليها. إنها نوع من الإدراك العام والحدسي يُتَحَصَّلُ عليها في نهاية مسار فكري تدريجي طويل. تسمح بإدراك الأشياء في علاقاتها، في تطوُّرها، في وحدتها. يُفترض في هذه النظرة الشاملة "الكلية" للعالم توفيرها للصفو والهدوء والسعادة. في هذه اللحظة يعيش الفيلسوف نوعاً من الاتحاد مع الله والطبيعة (الله والطبيعة بالنسبة لسبينوزا شيء واحد - *Deus, sive natura*).

نرغب بطبيعة الحال في السير وراء سبينوزا على طريق السعادة الفلسفية هذا، غير أن المشكلة هي أنه يستحيل التعبير عن هذه الحقيقة السامية كتابةً. "معرفة النوع الثالث" تُحسُّ أكثر ممَّا يُبرهن عليها. نحصل عليها في نهاية مسار فكري تدريجي طويل وتنتمي إلى التجربة الروحية الشخصية. هذا الفناء الفلسفي المطلق هذا النوع من نشوة الفكر وانعاطه لا يُترجم بكلمات، تماماً مثلما لا نستطيع شرح النشوة الجنسية لمن لم يعيشها. يشرح سبينوزا طريقة الصوفية بشكل يضيف عليها شيئاً من العلمانية.

يقترح هيجل (1770-1831)⁽¹⁾ طريقاً آخر للوصول إلى الحقيقة النهائية غير النشوة الروحية. عاش الفيلسوف الألماني في فترة تميّزت

(*) ابن طفيل، الفيلسوف العِصامي *Le Philosophe autodidacte*، صابر عن دار Mille et Une Nuits, 1999.

(1) وُلد جورج ويلهلم فريدريك هيجل في شتوتغارت في عائلة متواضعة. زاول مهنة صحافي ثم مُعَلِّم قبل أن يُصبح جامعياً كبيراً حيث تقلّد منصباً رفيعاً في جامعة برلين. مات بالكوليرا عام 1831.

بالروح التاريخية والتطورية. ينبغي للفكر بالنسبة له، أن يمرّ بطريق طويل وكثير الالتواء ليصل إلى "المعرفة المطلقة" التي هي موضوع بحث الفيلسوف وهدفه. النظرة الهيكلية لطريقة الفلسفة هي إذن تطورية وموسوعية وتتميّز بالجدل (أي بصراع الأضداد). يرتقي الفكر إلى العمومية والشمولية في نهاية سير جلد وصبور على طريق طويل مُلتوٍ هو نفسه طريق كل التاريخ الإنساني. عليه أن يراجع كل تجارب التاريخ وأخطائه واكتشافاته ومازقه ضمن ما يشبه ملحمة معرفية تقودنا إلى حلّ اللغز النهائي. ويُعتبر كتاب "ظاهراتية العقل" بجزئية الذي نشره هيجل سنّي 1806/1807 جدارية كبيرة لتاريخ الفكر تُلخّص مراحل عديدة: الإدراك الحسي، الشعور بالذات، القدرة العقلية، العقل، وأخيراً "المعرفة النهائية" (انظر الإطار رقم 2).

في عمل هيجل ما يشبه الجنون: تسجيل كل التاريخ الإنساني في إطار سيناريو واضح يبدأ مع بدايات الفكر الإنساني وينتهي إلى المعرفة المطلقة، أي أننا نكون قد فهمناها... في فكر هيجل. لكنّ غير المعقول هو أنّ المؤلف نجح في إضفاء كثير من الوضوح والتناسق على روايته بغضّ النظر عمّا إن لم تكن حقيقة!

إذا لم يعد باستطاعتنا القبولُ بفلسفة هيجل حرفياً، فإن كتاب ظاهراتية العقل مازال يُقدّم بعض الفائدة اليوم، فهو يساعدنا بدايةً على فهم أنّ الفكر هو منتج جماعي يتعلّق بفترة معيّنة وبقضاياها. إننا نُفكر دائماً في إطار ذهنية العصر الذي نعيش فيه، هذا درسٌ أول. الفائدة الثانية تكمن في رسم "رؤى العالم" التي أحسن هيجل وصفها: قوى الحكمة القديمة وحدودها، الشعور التّعس للمسيحية، فتوحات العقل في فترة الأنوار، الطريقة العقلية للعلم... (انظر الإطار رقم 2).

لنلخص: في بحثهم عن الحقيقة انتهج الفلاسفة طرقاً عدّة. يُقدّم لنا أفلاطون وسينوزا وهيكل صُورا نموذجية للمفكر في شكل "باحث عن المطلق". لا يجرأ كثير من المفكرين اليوم على إعلان الطموحات نفسها. لم يُعد الزمنُ زمنَ سادة الفكر وبُناة النظم. ليس بإمكان أحد ادّعاء امتلاك "حجر الفلاسفة" دوغما إثارة للسخرية.

ومع هذا توفر لنا المحاولات التي جرت في الماضي شهادة قيّمة، فهي تصف السبيل التي اعتقد المفكرون أنّهم سيصلون عبرها إلى الوصول إلى المعرفة النهائية. ولأنّ التعطش إلى المطلق مُنغرس في أذهان الناس فإن هناك كثيراً ممّا يدفع إلى المراهنة على أن محاولات أخرى قد تتبع. أفلاطون ومثاليته، سينوزا ومنهجه الصوفي، هيكل وروح النسق.. تلك بعض الوضعيات الممكنة التي يستطيع الفكر بواسطتها أن يشقّ الطريق أو أن يتيه. يمكن قراءتها باعتبارها رواقاً من صور العقل في بحثه عن الحقيقة.

ظاهراتية العقل: ملحمة معرفية

"تتبع في ظاهراتية العقل تطور الوعي وسيره التدريجي منذ أول تعارض له مع الشيء وحتى المعرفة المطلقة" (منطق-Logique، 1، 34).

يبدو كتاب ظاهراتية العقل لهيكل ملحمة للفكر عبر العصور. من مرحلة الإدراك الحسي إلى المعرفة المطلقة. يروي فيه مسيرة الفكر/العقل: استيقاظ "الشعور بالذات" عند الإنسان الأول والأساطير البدائية والعقل عند الإغريق والديانة المسيحية والعلم.

جدلية السيد والعبد

من المقاطع الجيدة في الكتاب ذاك الذي يتعلّق بـ "جدلية السيد والعبد". لكي يصل الإنسان إلى وضع الرجل الحرّ، عليه أن يُغامر بحياته الخاصّة. ذلك أن الأفراد (البشر) يتقاتلون فيما بينهم حتى الموت لـ "الاعتراف بالذات". الذي يستسلم أولاً في هذه الحرب، الذي يتنازل خشية تعريض حياته للخطر هو الذي يُصبح عبداً. أمّا المنتصر فهو ذاك الذي تجرأ على مواجهة الموت ولم يذلّ أو يخضع فيُصبح هو السيّد ويحوز السُلطة والتشريفات والمجد، باختصار "الاعتراف".

كان في ذهن هيجل هنا نموذج المدينة الإغريقية المُقسّمة بين نوعين من المواطنين: السّادة والعبيد. السّادة، الرجال الأحرار الذين لم يكونوا مُلزَمين بالعمل، وبإمكانهم التمتع بوقتهم، وبإمكانهم التفرُّغ للفنون أو للسياسة أو للفكر. أمّا العبيد فهم مضطّرون إلى العمل الشاق، وبالعَمَل يُسهمون في تغيير العالم. إذن لدينا من ناحية قسم من الإنسانية يُفكّر إلّا أنّه مُشغَل بالطبيعة، ومن الأخرى رجال يُحوّلونها لكن لا يُمكنهم التفكير. إنّ تناقض الفكر القديم في رأي هيجل. لكنّ التناقضات تدفع بالتاريخ إلى الأمام: تلك هي روح الجدل.

الوعي الشقي

في المدينة القديمة يُفكّر العبد أولاً في الإفلات من وضعه بالهروب الروحي. لكنّ هذا التصرّف الذي درّسته الرواقية ليس إلّا تحرُّراً وهمياً كما يعتقد هيجل. لا يمكن للرواقية التي هي مجرد نفي للحقيقة وانكفاء على الذات أن تبلغ الحرية الحقيقية.

المسيحية التي أتت تاريخياً لتعوّض الرواقية الإغريقية والرومانية هي أيضاً إيديولوجيا عبودية حسبه. ذلك أن الإنسان المُستعبد هنا لا يبحث عن نسيان وضعه فقط، بل يتصور تحرراً في الـ ما بعد/الأخرة، لكي يستطيع تحمّل شقائه. سيأتي الفردوس غداً في عالم آخر، وفي انتظار ذلك ينبغي التألم والصلاة واتباع طريق الرب. المسيحية عند هيجل "وعي شقي". إنّه الوعي الديني حيث يكون الله هو السيّد والإنسان العبد.

يُشبه هذا الصراع عراك ذكور الحيوانات الثديية حيث يكون المُسيطر هو من ينجح في هزم خصومه.

الفلسفة فنّ للعيش

يتوفّر للذين يُقيّمهم أملُ الوصول إلى المعرفة النهائية على شكّهم، طريقٌ ثالثٌ هو: الفلسفة فنّ للعيش. بدأ هذا الموضوع يُصبح هدفاً للبحث مع فلاسفة كبار كالأبيقوريين⁽¹⁾ والرواقيين (أتباع زينون) وفلسفات الشّرق والنظم الصوفية القديمة التي كانت تدرّس قواعد الحياة وتمارين روحية كي يسير عليها وجودها. يُقدّم لنا الفلاسفةُ وصفاً السعادة في أشكال عدّة.

يُدعّم أبيقور (341-270 ق م) الذي نأخذه خطأً على أنّه داعية إلى الانحراف، فكرة أنّه علينا كي نبلغ السعادة الشخصية أن نُخفّف احتياجاتنا وأن ندفع بعيداً عنا المتع التافهة والزائفة كالشّرف والسّلطة والشّهرة وأن نبتعد عن الشهوات. شهوة الحبّ نفسها هي عنده مصدر للألم أكثر منها مصدراً للرضا. توجد السعادة إذن في الفضيلة والفضيلة

(1) انظر الكلمات المفاتيح في نهاية الكتاب.

في الحكمة. وعلى كل حال فقد شكّل أبيقور حياته على هذا النحو. وفي أثينا التي استقرّ بها بقي على هامش اضطرابات الفترة التي عاش فيها. أنشأ مدرسةً للفلسفة على قطعة أرض اشتراها، هي "مدرسة الحديقة". عاش حياة بسيطة اعتنى فيها بالصدقة والفن والعلوم مُعزِلاً عن الحياة الحافلة للمدينة وعن طموحاته المفرطة. كانت مدرسته شبه زاوية مفتوحة للجميع رجالاً ونساء شباباً وشيوخاً، أثينيين أو أجانب. الأبيقورية هي رفض للسباق الجامح نحو المتع، لكنّه رفض يختلف عن التقشّف والزهد. أن يكون الإنسان سعيداً بالنسبة لأبيقور ومُريديه هو أن يختار بين الأساسي والتابع أو الثانوي، بين الطموحات التافهة وتلك المهمة حقيقة.

ينبغي التحكّم في الشهوات عند الرواقيين أن يكون صارماً. تقترح علينا الرواقية تقبّل ما يحصل لنا، إذ لا يمكن للبحث عن المنافع الصعبة المنال إلاّ التسبّب في شقائنا، وصيغة التقشّف عندها جذرية فهي تدعو إلى الزهد التام في خيرات هذا العالم. ينبغي التجرّد من كل شيء وبلوغ العوز للوصول إلى الخير المطلق. نجد طابعا بوذياً في هذه العظة المتعلقة بالزهد و"التحكّم في الذات" بإلغاء الرغبات الذاتية.

توجد صيغة أخرى للسعادة في فكرة "تحقيق الذات". يجزم أفلاطون في "أخلاق نيكوماك-Ethique à Nicomaque" أنّه لا يمكن للإنسان بلوغ السعادة إلاّ بقيامه بوظيفته الخاصّة به. ونقول اليوم إنّ الإنسان لا يكتمل إلاّ عندما يجد طريقه. "كن كيفما أنت"، "حقّق ذاتك"، "تحمل أعباء حياتك": هذه هي الرسالة العملية التي يوجّهها لنا بعضُ المفكرين. لكن كيف نعرف ماهيتنا؟ ولأي شيء وُجدنا/أو نصّلح؟ طُرِح السؤال التالي ذات مرة على إبيكتوس-Epictète (حوالي 50-125 م) من أحد تلاميذه: "كيف يعرف كلُّ منا ما

يستلّام مع دوره؟" فأجاب قائلاً: "هل يعرف الثورُ من تلقاء نفسه كفاءَتَه عندما يخرج عليه أسد؟ أيُّ مَنّا يمتلك هذا النوعَ من الكفاءة/القابلية/سيعرف هذا الأمر". بعبارة أخرى لا نستطيع أن نعرف مُسبقاً ماهيةَ طبيعتنا. لا نكتشف كفاءاتنا وأذواقنا الحقيقية و"طبيعتنا العميقة" إلا إذا دخلنا المعركة، إذا شرعنا في العمل.

رفض كثيرٌ من الفلاسفة إذن الصورة الارتدادية لسعادة "مُتعة" تنتج فقط عن المتّع الشخصية. يرى معظمهم أن السباق الجامح نحو المتّع الأنانية لن يقود في النهاية إلّا إلى عدم الرضا. فالسعادة إذن ربّما توجد في التخفيف وربّما في الانتشاء الصوفي. بإمكانها أن تكمن أيضا في هبة الذات (من أجل الآخرين) كما ستدرّس ذلك الأخلاقُ المسيحية. والمفارقة عندئذ هي أنّه لا يمكن العثورُ على السعادة الشخصية إلّا إذا قرّر الإنسانُ نسيانَ ذاته بعض الشيء.

"يُصبح الإنسان فيلسوفا بالطريقة نفسها التي يُصبح بها رياضيا" (إبيكتتوس)^(*)

وُلِدَ إبيكتتوس حوالي سنة 50 ميلادية في هيرابوليس في فريجية-Phrygie في آسيا الصُغرى. وُلِدَ عبدا. كان في خدمة شخص يُدعى إيفاروديت-Epaphrodite الذي ورغم عُنفه معه أحيانا، ربّاه تربية فلسفية وأعتقه مع وصوله سنّ الرُّشد.

(*) من فلاسفة الرواق. (القرن الأول) كان عبدا ثم أعتقه سيّده. فتح مدرسة لتعليم الفلسفة تمتاز تعاليمه بالدعوة إلى الصبر على الشدة. (عن المُنجِد-المترجم).

بعد أن أصبح إنساناً حُرّاً ذهب إبيكتوس إلى روما ليفتح فيها مدرسة فلسفية مُتخصّصة في تدريس الرواقية. كان يمكن للإنسان حينها أن "يستقر" كفيلسوف بفتحهِ مدرسة فلسفية لتدريس الرواقية مثلاً أو بأن يكون مستشاراً للأمير.

ولأنّه كان مُهدّداً بالمطاردة التي شُنّت ضدّ الفلاسفة في روما سنة 93م على عهد دوميتيانوس (**)، فقد لجأ إلى مدينة نيكوبوليس وبدأ فيها حياته من جديد في سنّ الـ 43.

"أشياء تتعلّق بنا..."

احتفظنا من إبيكتوس خصوصاً بالتمييز الشهير بين "الأشياء التي تتعلّق بنا وتلك التي لا تتعلّق بنا". الأشياء التي تتعلّق بنا - وهي التفكير والرغبة والحبُّ والكراهة - نستطيع التحكّم فيها ومراقبتها وتسييرها بالإرادة. حرّيتنا موجودة هنا وعليها استعمالاتها كاملة.

ينبغي أخذُ الأشياء التي لا تتعلّق بنا - ومنها الاعتراف والمرض والموت إلخ - كما تأتينا بما أنّها "ليست من عملنا الخاص". لماذا التأثير ممّا لا يمكن تفاديه؟ لماذا نخزن لما لا نستطيع تغييره؟

يبدو مذهب إبيكتوس من هذه الزاوية مُتّمياً إلى الرواقية. يدعو إلى ضرورة تعلّم إحداث القطيعة مع الرغبات المُفتعلّة. لكنّه أيضاً فلسفة للحرية الداخلية والإرادة. نستطيع تغيير نظرتنا إلى العالم واستعادة حرّيتنا بهذا الصنيع. ونستطيع أن نتعلّم عبر مراحل كيف نتحكّم في أحزاننا وأشجاننا.

(**) امبراطور روماني (51-96) خلف أخاه نيطس سنة 81م. عمّر روما. اتهم بالاستبداد واعتُيل بالتآمر مع زوجته. (عن المُنجّد - المترجم).

لا يعني ذلك أن نفقد الإحساس تجاه الآخرين (وهم) ولكن أن نقدر على التحكم في اندفاع عواطفنا وآلامنا ورغباتنا وأفكارنا. لا يمكن أن نصل إلى هذا التحكم في النفس دفعة واحدة يقول إبيكتوس. بل يتطلب ذلك تعلُّماً ومراناً مُنْتَظَمين. "نصبح فلاسفة كما نصبح رياضيين، أي بالطريقة نفسها" عبر البدء بـ "أشياء صغيرة" وامتحانات شخصية.

إعادة النَّظر إلى العالم من زاوية جديدة، التحكم في المواجهات والخوف والرغبات: نتعرَّف في هذه الأشياء على مبادئ تُدرَّس اليوم في علاجات سلوكية وإدراكية (لمقاومة أنواع الخوف والاضطرابات العصبية والشره المرضي الخ) ومن ثمَّ في إبيكتوس كاتب مُعاصرٍ مازال يتحدث إلينا اليوم.

"تذكَّر هذا: إذا كنت تعتقد أنَّك ستُخضع لإرادتك كلَّ ما يتعلق بالغير (...) فإنَّك ستُحسُّ نفسك مُعوقاً، وستُحسُّ وتكون روحك قَلَقَةً وستهاجم الآلهة والنَّاس. لكن إذا فكَّرت في أنَّه لا يتعلق بك إلاَّ ما تتصرَّف به أنت (...) فإنَّك لن تُحسَّ أبداً بأنَّك مُضطَرٌّ إلى التصرُّف، وغير مُقيَّد إطلاقاً في عملك، لن تُتَّهم أحداً ولن تقوم بأية حركة أبداً خارج نطاق إرادتك."

وهم السعادة

يَقِى أولئك الذين يرون أن البحث عن السعادة ليس جديراً حقيقة بفيلسوف. فكرة السعادة لدى كانط هي منتج خيالي وأمل وهمي وسراب فكري. يستقي الإنسانُ اعتبارَه وكرامته على كلِّ حال من الواجبات التي عليه القيام بها وليس من البحث عن المتع الشخصية.

أكثر سوداوية وتشاؤما من هذا أولئك الذين لا يعتقدون إطلاقا بإمكانية وجود السعادة، وهي حالة أرثر شوبنهاور (1788-1860) الانتحاري التشاؤمي السوداوي. في كتابه الكبير "العالم باعتباره إرادة وتصوُّرا" (1818)، يُسجِّل بعنف: "إنَّ أبدية الآلام هي نفسُها جوهر الحياة (...). الحياةُ بحرٌ مليءٌ بالصخور واللجج، ولا تصافه بالحِيلة والحذر يستطيع الإنسانُ تحبُّبها ويعرف مع ذلك (...) أنَّه يمشي شيئا فشيئا إلى الغرق الكبير والتمام الذي لا يمكن تفاديه أو علاجه، وأن شاطئه هو مكان خسارته وموته".

يدرِّس فريدريك نيتشه (1844-1900) بخصوص البحث عن السعادة التشاؤمَ والاحتقارَ نفسيهما. أمَّا مُعاصرنا إميل ميشال سيوران فيدفع إلى الآخر بالسخرية من وَهْمِ السعادة. تبدو رؤيته المُتَقَرِّزَةُ والمتشائمةُ مِنَ الوضعية الإنسانية في عناوين كتبه: الواضح في الانحلال/التعفن، قياسات الكآبة، وحتى: "في مساوئ أن يولد الإنسان".

2. الفلسفة في مقابل العلم

يصلُح الخبَّاز لعجين الخبز والخطَّاب لجمع الخطب والطبيب للمعالجة وعامل المَرَّاب لتصليح عطب السيارة. لكن، لأي شيء يصلُح الفيلسوف؟ على المُفكِّر وهو مُهتَمٌّ بتبرير وجوده - لكن أيضا وجود موقعه وأجرته - أن يُجيب على سؤال "لأي شيء تصلُح الفلسفة؟"

هناك إجابات اصطلاحية: التفلسُّف هو تشكيل الفكر النقدي، وهو تعليم إصدار الحكم شخصيا... ونستطيع الإجابة أيضا بأن الفلسفة ليست بحاجة لأن تكون مُفيدة كي تتواجد. هل نطلب من الموسيقى أو من الأدب أو من علم الفلك أن تكون مفيدة؟ كان أحد

المدافعين عن الرياضيات الخالصة يقول إنها صُمِّمت من أجل "شرف العقل الإنساني"⁽¹⁾.

نستطيع أيضا أن نأخذ بالإجابة الماهرة التي قدّمها أرسطو في زمانه. ففي ردّه على سؤال "هل ينبغي التفلسف؟" قال: في الجوهر نستطيع الإجابة بنعم وفي هذه الحالة نسمح لأنفسنا بالتفلسف، لكن إذا كانت الإجابة بـ "إنّه يجب ألاّ نتفلسف" فإن تأكيداً من هذا القبيل يستدعي تبريراً. وكى نُبرّر ينبغي أن نتفلسف! والنتيجة هي أنّه لا يمكننا ألاّ نتفلسف! تبرير مآكر: دائرة فكرية لحرب جيدة من مُفكّر مُتمرس في دقّة التعليل هو أرسطو.

يقي أن نُجيب دوغما مباحكة عن سؤال: ما الذي تُعلّمنا إياه الفلسفة حقاً؟ ما هو إسهامها الحقيقي؟ ماذا تُعلّمنا عن العالم وعن التاريخ وعن الإنسان؟ ثمّ بداية، فيم تميّز عن العلم؟

من الاتحاد إلى الطلاق

كانت الفلسفة والعلم مرتبطين لفترة طويلة ارتباطاً عضويًا. كان طاليس وفيثاغورس وأرسطو فلاسفة ومؤدّبين بقدر ما كانوا علماء طبيعة ورياضيين ومناطقية. كانت عبارة "لا يدخل أحد إن لم يكن هندسيًا" مكتوبة على أبواب المدارس الفلسفية. كان صعباً في تلك الفترة التمييز بين الطبيعة وما وراء الطبيعة والرياضيات والمنطق لأن هذه الأشكال المعرفية قريبة من بعضها ومتداخلة كثيراً.

بقيت صورة الفيلسوف العالم مُهيمنة حتى القرن السابع عشر. وكان غوتفريد لايبنيّز (1646-1716) الفيلسوف والمؤرّخ والديلوماسي والرياضي في الوقت نفسه هو مخترع الحساب التفاضلي

J. Dieudonné, *Pour l'honneur de l'esprit humain*, Hachette, 1987. (1)

اللامتناهي الصَّغَر. جمعية نيوتن. وكان ديكرارت قد اخترع قبل ذلك بقليل الهندسة التحليلية ووضع للمرة الأولى قوانين انكسار الأشعة الضوئية في البصريات. أما باسكال فهو رياضي عبقرى ندين له بالاكشافات الكبرى في مجال الاحتمالات وابتراع الآلة الحاسبة وما إلى ذلك.

لكن الأواصر بين العلم والفلسفة ستبدأ في الانحلال ابتداء من القرن السابع عشر، وربما يكون كانط أحد آخر الفلاسفة-العلماء على النحو القديم، فقد درَّس الفيزياء والرياضيات والعلوم الطبيعية. وكان أحد رواد الجغرافيا الفيزيائية إذ يعتبر الفيزيائيون الحاليون نظرية السماء *théorie du ciel*-(1755) تجسيدا مُسبقا لعلم الكونيات المعاصر. كان أول من أطلق فرضية وجود مجرات.

لكن طُرُقهم اختلفت فيما بعد. لم يُعد العلماء يهتمون بالفلسفة وتجاهلوها وأصبح الفلاسفة في معظمهم يتجاهلون العلم ولا يفهمونه.

• ضدَّ الفلسفة

في القرن التاسع عشر وبعد أن أصبح الطلاق بين العلم والفلسفة بائنا جاءت مرحلة عدم تفهُّم الطرفين بعضهما لبعض، بل ظهرت العداوة المتبادلة. من حينها أصبح العلم يواصل مشواره بشكل مستقل، "فقد انطلق في اكتشاف الطبيعة ليستحوذ تدريجيا على كل مجالات الحقيقة وليحرم الفلسفة شيئا فشيئا من موضوعها بل من شرعيتها"⁽¹⁾. من جهتها واصلت الفلسفة طريقها مستقلة بدورها وهي تحمل عن العلم نظرة ارتياة وعدائية.

A. Boutot, "La philosophie, la science et les mathématiques", in (1) *Le Discours philosophique*, vol. IV de *L'Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, 1981.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ضاعف الخطابُ الوضعيُّ من هجومه على الخطاب الميتافيزيقي معتبرا إياه هذرا بلا فائدة. على العلم بالنسبة للوضعيين أن يهتمَّ بالحوادث والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض. يقوم منهجُه على الملاحظة والتجربة، ليس للعلم ما يفعلُه إذن بالأسئلة الجوفاء حول "الكائن" وبمضاربات حول مصطلحات جوفاء. وبخصوص الذهن الميتافيزيقي تحدّث أوغست كومت عن "مرض مُزمن"⁽¹⁾.

وفي بداية القرن ذهبت مجموعة من العلماء من فيينا مُتجمّعين حول موريتز شليك بعيدا في النقد بنشرها بيانا ضد الميتافيزيقا. كانت مدرسة فيينا⁽²⁾ قد ظهرت بهدف واضح: تسطير خط فاصل بين الخطابات الميتافيزيقية التأملية الفارغة عديمة الفائدة، والمقولات العلمية المتعلقة بالعلم الحقيقي والتي هي قابلة من هذا المنظور لأن تؤكّدها الأحداثُ أو تنفيها.

ظلّت هذه الوضعية المضادّة للفلسفة متواصلة طوال القرن. مؤخرا وفي كتابه: حلم نظرية نهائية⁽³⁾، كتب ستيفن وينبورغ الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء فصلا مُنتقما عنوّنه بـ "ضدّ الفلسفة". أكّد في هذا الفصل بأنّ الفلاسفة لم يأتوا بأي معرفة ولا حتى أي إعانة للمعرفة العلمية بصورة مباشرة أو غير مباشرة طوال كلّ القرن العشرين. الفلسفة هي إذن تمرين عديم الفائدة بل مؤذٍ للفكر.

G. Gusdorf, Introduction aux sciences humaines, Orphys, 1974. (1)

(2) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

O.Jacob, 1977. (3)

• ضد العلم

إذا كان العلماء قد طَلَّقوا الفلسفة فإنَّ بعض الفلاسفة يبتعدون عن العلم مع شيء من الندامة. بدأ شيء من القلق يتتاب بعض المفكرين من كبرياء العلم ومن "العقلية الأداتية" (التقنيات) التي تؤدي إلى "خيبة أمل العالم".

في 1935-1936 وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعيش أزمة اقتصادية وأخلاقية كبرى نشر ادموند هوسرل (1859-1938) أب الظاهراتية كتابه: أزمة العلوم الأوروبية⁽¹⁾. أكّد في هذه الدراسة أنَّ "أزمة الضمير" التي كانت تعيشها أوروبا حينها تعود في قسم كبير منها إلى التطور الأعمى للعقلية العلمية. والواقع أنَّ العلوم حينها كانت تقدّم نظرة رياضية وموضوعاتية خالصة للطبيعة. وهذا فهي تُفْرِغ العالم والطبيعة والحياة من كلّ دلالة. إزاء "الضيق الذي نعاني منه في حياتنا، ليس لهذا العلم شيءٌ يقوله لنا". ويضيف إن القضايا التي يُخرجها العلم من دائرة اهتمامه هي بالضبط تلك الأكثر اشتعالاً، ذلك أنّها "هي القضايا التي تتعلّق بالمعنى أو بغياب المعنى عن كلّ وجود إنساني".

سنوات بعد ذلك زائد عليه تلميذه مارتن هايدجر أي على (ادموند هوسرل). وأكّد بشيء من العنف في دروسه الأولى التي ألّفهاها عن الحرب العالمية الثانية والتي نشرها تحت عنوان "ماذا نسمّي عملية التفكير؟" فكرة "إنّ العلم لا يُفكّر ولا يستطيع التفكير". التفكير الحقيقي الذي يطالب به حطّمه علمٌ وتقنية مهتمان بالقضايا التطبيقية. ويأخذ هايدجر في هذا المجال الفيزياء مثالا: "تتحرك الفيزياء في الفضاء وفي الزمان وفي الحركة" لكن "العلم باعتباره علما لا يستطيع تقرير ما

(1) العنوان الكامل للكتاب هو: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. Coll. Tel Gallimard, 1989).

هي الحركة أو الفضاء أو الزمن، إذن العلم لا يُفكر، إنَّه لا يستطيع حتى التفكير في هذا المعنى بمناهجته"⁽¹⁾.

سنجد هذا الخطاب المضاد للعلم والتقنية طوال القرن العشرين عند عدد من الفلاسفة. ومن زاوية مخالفة رسم أعضاء مدرسة فرانكفورت هم أيضا عن العلم صورة مفادها أنَّه مُهيمن ومُستعبد ومُزيل للإنسانية⁽²⁾.

تعطينا كلُّ هذه الأقوال فكرة عن مقدار القطيعة التي حدثت بين الفلسفة والعلم طوال القرن. بتحليلنا بالضبط لحتوى الخطابات "المضادة للعلم" التي قيلت نستطيع الإشارة إلى وضعيات نقدية مختلفة بقدر كاف:

تمثِّل الأولى في اتهام العلم بنظرة للعالم "لا إنسانية" فيها، "تجريدية"، "فاقدة لأي شعور بالإنسانية". تُمثِّل هذه الوضعية العلم بالفيزياء النظرية (الرياضيات)، وتعزو له إرادة حبس العالم فيما يشبه القفص الزجاجي الرياضي. انزاحت الذاتية لفائدة الحساب والبرهنة الباردة.

مفاد النقد الثاني أنَّ العلم أعمى عن القيم. لا يتعلَّق إلاَّ بالأفعال والبراهين والتجارب والحسابات والنتائج التجريبية، فهو غير قادرٍ على

(1) يمكننا أن نردَّ على هايدجر بأنَّه من الخطأ القول بأن العلم لا يُفكر في الزمان والمكان. تقترح نسبية انشتاين تصورا للزمان والمكان معاكسا للحدس الحسِّي (المكان دائري والزمان متعلِّق بالسرعة). على العكس من ذلك لما يقترح هايدجر رؤيته للزمان فهو لا يتحدَّث أبدا عن الزمان عند الفيزيائيين والزمان في الطبيعة لكنَّه يتحدَّث عن الزمن الذاتي عند الإنسان في مواجهة المستقبل وفي مواجهة موته. عن موضوع المكان عند الرياضيين، انظر: G.G. Granger, Penser l'espace, O. Jacob, 1999.

(2) انظر مقالا عن مدرسة فرانكفورت في هذا الكتاب.

الحُكم على القيم. ان نُسلم أنفسنا للعلم (أو إلى التقنية) فيما يتعلّق بالاختيارات النهائية التي تقود مصائرنا معناه التخلّي عن واجبنا: "علم بلا وعي أو ضمير ما هو إلا خراب للروح".

الوضعية الثالثة هي عدم قدرة العلم على التفكير في ذاته بذاته، أو البحث في مناهجه. للمعرفة العلمية مثلها مثل أي علم مناهج خاصة بها وتاريخ وأسس فكرية ينبغي توضيحها...

انطلاقاً من هذا التحليل الأخير يحاول البعض أن يعيدوا ترميم الجسور بين العلم والفلسفة. العلم في حاجة للفلسفة كي يفكر في نفسه وحوها: وذاك هو دور فلسفة العلوم.

• الإبيستمولوجيا: حوار جديد بين العلم والفلسفة

هل انقطعت الأواصر بين العلم والفلسفة نهائياً في بداية القرن العشرين؟ ليس تماماً، فقد كان البعض يريدون إعادة وصل الحوار على أسس مختلفة. وإذا كانت القدرة على الفعل التي للعلم لا تتوفر للفلاسفة، أفلا يستطيعون تحليل مناهجه وحلّ شفرات قواه وحدوده؟ ذاك هو طموح التخصص الجديد: فلسفة العلوم أو الإبيستمولوجيا.

سيكون كارل بوبر (1902-1994) أحد أهم ممثلي هذا العلم الجديد. اشتهر بمبدئه القائل بـ "الرفض أو الدحض أو النقص أو التفنيد"⁽¹⁾ الذي يبحث عن توضيح طبيعة المنهج العلمي وتمييزها عن بقية أنواع الخطابات في العالم. يقول بوبر إن المقولة العلمية هي فرضية (أو وضعية) تُخضعها للتجربة. لما اخترع ألبرت انشتاين نظرية النسبية لم تكن حينها سوى نموذج نظري، فرضية مدرسية. ولفحص قيمتها

(1) تتعدّد ترجمات مصطلح réfutation الفرنسي كما أشرنا إلى ذلك في فصول موالية. المترجم.

اقترح تجارب حاسمة ستؤيد نموذجه أو تنفيه. لقد تجرأ انشتاين على إخضاع نموذجه لتجربة برهانية بإمكانها تحطيمه في انتظار نموذج آخر يُزيحه. ذلك أن كل حقيقة في العلم ما هي سوى خطأ مؤجل. ذلك هو مبدأ الرّفْض/الدحض الذي يُميّز العلم عن باقي أشكال الخطاب الأخرى (الإيديولوجي والديني والميتافيزيقي) التي يمكنها الانتشار إلى ما لا نهاية دون أن تكون أبدا إزاء خطر الدحض أو حُكم (عقاب) الواقع.

ستكون الإيستمولوجيا هي أحد أهم وأخصب حقول الفيزياء المعاصرة. فمن كارل بوبر إلى غاستون باشلار ومن طوماس كوهن إلى إيمر لাকاتوس قتمّ فلسفة العلوم بتوضيح طبيعة المنهج العلمي. هدفها هو أيضا كشف الحُجُب عن "ما لا يُفكر فيه" العلم، المخططات الذهنية، "النماذج والصيغ" التي تفقد البحث ضمينا. وكان غاستون باشلار يتحدث عن "تحليل نفسي للمعرفة العلمية".

الفلسفة والعلوم الإنسانية

بعد علوم الطبيعة في القرن الثامن عشر جاء دور علوم الإنسان كسي تبحث عن استقلاليتها قرنين بعد ذلك. مرة أخرى كان سيناريو الطلاق مع الفلسفة على وشك أن يتكرّر.

كانت القضايا المتعلقة بالروح والهوايات (الشهوات) والتأثرات واللغة والعمل والتاريخ تتعلّق ظاهريا بالفلسفة طيلة ألفين وخمسمئة سنة 2500. نجد عند أفلاطون وأرسطو أو ديكارت نظرية للطبيعة الإنسانية وللحياة في المجتمع وللروح. ومن ثمة يقترح أرسطو في "عن الروح" نوعا من السيכולوجية العامة: يدرس واحدة بعد أخرى القوى الحيوية والأحاسيس والعقل والتصور. وسيكون التمرين المُتمثّل في وصف القدرات الفكرية المختلفة هو المعبر الإجباري للفلاسفة الجديرين باسم

الفيلسوف ومنهم: لوك وهيوم وديكارت وكانديلاك وكانط... جربوا ذلك كلهم.

لكن وابتداء من القرن الثامن عشر أصبح المفكرون يُحسّون جيدا بعدم كفاية المنهج التأملي والاستنتاجي الخالص لدراسة الإنسان. بدا أن هذا المنهج جزئي كثيرا وذاتي كثيرا وغير دقيق كثيرا. وفي الوقت الذي كانت فيه علوم الطبيعة - الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا وعلم النبات - تعرف تطورا مُندفعا جاءت فكرة أنه حان الوقت كي تُطبّق المناهج التي تصنع نجاح العلوم الطبيعية على كل ما يخص الإنسان والثقافات والمجتمعات: الملاحظة التلقائية والتصنيف والقياس والتجربة. المهم، ينبغي هجر التأمل في الغرفات والمروور إلى بناء "علم للإنسان" حقيقي. ترك المكتبات والذهاب لاكتشاف أنماط حياة الشعوب المتوحّشة ودراسة الإحساس والألم والخيال في المخبر، فهم الجنون بمراقبة المجانين وملاحظتهم في مستشفياتهم، الخ.

سيكون بناء مشروع "علم الإنسان" الحقيقي هذا، أمنية لفلاسفة أمثال فيكو (العلم الجديد) وهيوم وكوندورسيه وكانط الذي صرّح في أخريات أيامه أن الأسئلة الفلسفية الكبرى من قبيل (ماذا بإمكانني أن أعرف وما الذي عليّ فعله وما المسموح لي بالأمل فيه) تتلخّص في النهاية في سؤال واحد: ماهو الإنسان؟ وستكون الإجابة عليه هي مهمّة "الأنثروبولوجيا".

تحرّر العلوم الإنسانية

حصلت العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر على استقلالها⁽¹⁾. وفي نهايته رأى علم النفس التجريبي النور. كما اتجه علم الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى الأبحاث الميدانية وأحدثت كراسي جامعية. وكانت

G. Gusdorf, op. cit. (1)

اللسانيات والتاريخ والاقتصاد قد طورت قبل ذلك مناهجها الخاصة بها. كلٌ عليمٍ من هذه العلوم كان يؤكد استقلاله ويبحث عن قطيعة مع التخصص الأم.

ذلك أن قطيعة العلوم الإنسانية مع الفلسفة تأخذ أحيانا طابع رفضٍ حقيقي. في كتابه "مدارات حزينة-tristes tropiques" (1955) يروي الأنثروبولوجي كلود ليفي ستراوس كيف كان وهو مُجازٍ شابٌ في الفلسفة قد زهق بسرعة من "التمارين الفكرية المجانية للفلسفة". اكتشف الإثنوغرافيا حوالي سنة 1933، خصوصا عبر كتاب "الاجتماع البدائي" للأمريكي روبرت ح. لُواي، الذي نجد فيه وصفا دقيقا للمجتمعات البدائية - في افريقيا وفي الأمازون وفي أمريكا- من حيث أنماط العيش وقواعد الزواج والمعتقدات الدينية والتقنيات وما إلى ذلك. كان هذا اكتشافا بالنسبة لستراوس: طريقة واضحة وحيّة في اكتشاف الإنسان. "تخلّص فكري من هذا التعرّق في إناء مُغلّق الذي قاده إليه التأمل الفلسفي. أحسّ وهو يمارس في الهواء الطلق بنسمة جديدة تهبّ عليه، كالخضري الذي يُطلّق وسط جبال، كنت أنتشي بالأماكن بينما كانت عيني المندهشة تقيس ثراء الأشياء وتنوّعها". هكذا بدأ مسيرته كإثنوغرافي وسافر إلى البرازيل مُكتشفًا قبائله الأولى.

بتحرّر العلوم الإنسانية قُطعت أغصان جديدة من شجرة المعرفة الفلسفية. نرى مع التراجع أن الفلسفة التي كانت تُسيطر على كلّ ميادين المعرفة قد فقدت منذ النهضة كثيرا من المساحات، كما عاشت في بداية القرن العشرين أزمة هوية. لم يعد اللاهوت يُهمّ ناسا كثيرين ولم تعد الميتافيزيقا تجذب الأنظار ذلك أن معرفة الطبيعة أو الإنسان لم تُعد من مهماتها.. ما الذي تبقى بحوزتها خاصّا بها: الأخلاق؟ تاريخ الفكر؟ دراسة الكلاسيكيات؟ كان موت الفلسفة قد أُعلن...

3. قضايا كبيرة وقضايا صغيرة من عصرنا

لكن رغم التضييق المتلاحق لمجالات نشاطاتها لم تُمُت الفلسفة في القرن العشرين. أعلن ذلك ليدوفيچ ويتجونستين قائلاً: "لن يبقى من الثقافة القديمة إلا كُفٌّ من الأنقاض، وفي النهاية كومة رماد، لكن ستكون هناك دائماً عقولٌ تُحلّق فوق هذا الرماد". ستواصل الفلسفة طريقها إذن "فوق رماد" الثقافة القديمة.

لكن أي شيء سيكون مجالاً لتأملها؟ هل ستكتفي بالتعليم؟ ألن يكون في هذا خطر الانغلاق في قراءة الكلاسيكيات وتفسيرها؟ كي تعيش باعتبارها مجالاً بحثٍ حيٍّ، كان عليها أن تجدَ ميادين جديدة وأن تتراد آفاقاً معرفية جديدة. نجح البعض كما سئرى في إخراج الفلسفة من الطريق المسدود الذي كانت موجودة فيه وإعادة بعث آلة إنتاج المفاهيم هذه: أي الفلسفة⁽¹⁾.

خرائط الفكر المعاصر

الآن وقد انتهى القرن العشرون بإمكاننا العودة إلى الوراء وحصر التيارات الفلسفية الكبرى التي نشطته. يمكننا ملاحظة ست مناطق تأثير كبرى بوضوح: الظاهراتية، الفلسفة التحليلية، فلسفة العلوم، نقد الحداثة، فلسفة الأخلاق والسياسة. هذه بعضُ سُبُل التجديد⁽²⁾. أعاد كلٌّ منها الحياةَ للمؤسسة الفلسفية بطريقته.

(1) "إنتاج المفاهيم"، هكذا حدّد جيل دولوز وفيليكس غتاري دورَ الفلسفة في كتابهما:

Qu'est-ce que la philosophie ?, Minuit, 1991. (ترجمه إلى العربية وقُدّم له مطاع صفدي 'مركز الإنماء القومي، بيروت/اليونسكو، باريس 1997. المترجم).

(2) انظر البيبليوغرافيا في نهاية الكتاب.

• دروب الظاهرانية

تقترح الظاهرانية حسب مخترعها ا. هوسرل، طريقا جديدا مُنفصلا عن العلم وعن العلوم الإنسانية في الوقت نفسه. ترفض المقاربةُ الظاهرانيةُ التقسيمَ إلى فاعل/هدف. إنَّها تَهْتَمُ بـ: النوايا، بـ "الدلالات" التي نعطيها للأشياء. إن الظواهر التي نراها أو نشعر بها أو نتأملها (لحن موسيقي، تمثال، الوقت الذي يمرُّ) لا هي موضوعية خالصة ولا هي ذاتية خالصة، يقول هوسرل. هذه الظواهر موجودة في العلاقات التي يربطها الإنسان مع العالم. يتحدث هوسرل عن "قصيدة" للتعبير عن هذه العلاقة المكتملة التي للإنسان مع الأشياء. تريد الظاهرانية إذن أن تكون المنهج الذي يُجَدِّد التفكير الفلسفي.

قلنا إنَّ مشروع هوسرل قد أُجْهِضَ، لكنه على كل حال جرَّ في أثره قسما كبيرا من الفكر الأوروبي: مارتن هايدجر، هانس-جورج غادامير، موريس ميرولو-بونتي، جون بول سارتر، إيمانويل لوفيناس، بول ريكور، جون-توسان دوسانت... كل هؤلاء خرجوا من إرث الظاهرانية، لكنَّ كلا منهم تابع طريقه الخاص به.

• الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية

كانت (الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية) مركز الدفع الثاني للفلسفة في القرن العشرين. انطلقت من حلقة فيينا لتتطوَّر خصوصا في إنجلترا والولايات المتحدة بواسطة رودولف كارناب ولودفيج ويتجونستين⁽¹⁾. الروح التي تُحرِّك هذا التيار الفكري هي نقد الميتافيزيقا. يقوم العلمُ على البرهنة على الحوادث وصرامة المقولات. وإذا كان للفلسفة دورٌ تلعبه فهو دور حارسة الفكر. عليها أن تسهر

(1) انظر المقال عن ل. ويتجونستين في هذا الكتاب.

على صرامة الحاجة وعلى حسن استعمال اللغة لتجنب الجمل التي لا معنى لها. إذا تحدّثنا عن "فلسفة تحليلية" وعن "انعطاف لغوي" للإشارة إلى قسم كبير من الفكر الأنجلوسكسوني، فإننا نفعل ذلك من أجل توضيح توجّهه الإجمالي نحو تحليل اللغة. يمكن أن يُلحق بهذا التيار كتاب مثل: ويلارد ف. كوين وجون سيرل وهيلاري بوتنام والفرد آير وجيلبار ريل.

• نقد الحداثة

لا تنقصُ التسميات التي أُطلقت للإشارة إلى أحد أهمِّ محاور الفكر في القرن الـ 20: "نقد العقل الحديث"، ومن هذه التسميات "التفكيكية" و"ما بعد الحداثة" و"فلسفة الشك". أصبح الغرب منذ عصر الأنوار مُرادفا لفكرة العقل والعلم المُنتصر والتقدم والعدالة وازدهار الفرد. سيُظهر القرن العشرون في مستوى الفلسفة سراب هذا الخطاب التقدّمي، وقد فتحت مدرسة فرانكفورت الطريقَ بنقدها للإيديولوجيا الحديثة. أما ميشال فوكو فقد أهلك نفسه ليبين أنّه بإمكان العقل أن يكون مُرادفا للهيمنة والمعرفة والقدرة. وراح جاك دريدا يشغل نفسه بتفكيك الخطابات التي تدّعي الكونية، وأخيرا أعلن جون فرانسوا ليوتار نهاية "الحكايات الكبرى" للحداثة مؤذنا بالدخول في فترة جديدة: ما بعد الحداثة. حققت العبارة نجاحا كبيرا في الولايات المتحدة واستعملت للدلالة كيفما اتفق على كتاب مثل جون فرانسوا ليوتار وجيل دولوز وريشار رورتي وجاك دريدا أو ميشال فوكو الذين رفضوا الإيمان بوهم العقل الكوني وكرّسوا وقتهم وجهدهم لتوضيح ثغراته وانسداداته (انظر الإطار رقم 5: أزمة العقل في القرن العشرين).

• فلسفة العلوم

تطوّرت فلسفة العلوم طوال القرن العشرين وأصبحت أحد أهم الحقول الخصبّة للفلسفة المعاصرة. مشروعيها هو: فهم كيف تتشكّل العلوم، ماهي مُفترضاؤها، وما هي أطرها الذهنية ومناهجها وقواعد اللعبة فيها. وفي إثر كارل بوبر ومبدئه في الدحض (انظر الإطار) عبرت هذا التخصص أسماء كبيرة مثل توماس كوهن (1922-1996) ونظريته في الثورات العلمية، وإيمر لأكاتوس (1922-1974) منظر "برامج البحث"، وبول فويوراباند (1924-1994) وهو صاحب نظرية فوضوية في المعرفة. في فرنسا تبلور في هذا المجال تقليدٌ ضمّ أسماء عديدة مثل ألكسندر كويريه (1882-1964) وغاستون باشلار (1884-1962) وأندادهما مثل جورج كانجيلهام (1904-1995) وجون كافالاس (1903-1944) وجيل غاستون غرانجير وجون-توسان ديسانتي وفرانسوا داغونيه وميشال سار وبرينو لاتور ودانيال باروشيا ودومينيك لوكور.

أزمة العقل في القرن الـ 20.

"أزمة العقل" هل هي لازمة الفلسفة في القرن العشرين؟ انهارت مثالية الأنوار، مثالية العقل المنتصر الحامل للتقدّم والتحرّر. وانطلاقاً من آفاق نظرية كثيرة الاختلاف أسهمت تيارات فكرية كثيرة في إعادة النّظر هذه.

أساس الرياضيات الذي لم يتمّ العثور عليه. أراد علماء رياضيات (غوتلوب فريج، دافيد هيلبر) في نهاية القرن التاسع عشر ابتكار لغة شكلية تقوم على مبادئ المنطق وحدها، لكنّ المشروع فشل وكان

بإمكانه أن يسمح بتوحيد كلّ العلوم. بيّنت "نظرية النقص، أو عدم الاكتمال" لـ كورت غودل سنة 1931 استحالة بناء صرح منطقي كامل الوضوح. قال إن كلّ نظام شكلي يحتوي على مُقترَح واحد على الأقل لا نستطيع أن نُبيّن ما إذا كان صحيحا أو خاطئا (نقول إنَّها لا بتيّة، بمعنى أنّه لا يمكن البتّ فيها). انتهى حينها الأمل في منطق كامل ومُكتفٍ بذاته يكون قد شكّل أساسا للعلم.

في أزمة العلوم الأوروبية (1935-1936)، في الفترة نفسها صرّح ادموند هوسرل أن المشروع الغربي للعلوم الفيزيائية والرياضية المُجرّدة يُعطينا نظرة لا إنسانية عن الحقيقة يغيب فيها "عالم الحياة". العلم يُحرّر العالم من أوهامه في وقت تحتاج فيه أوروبا وهي تواجه خطر الفاشية إلى نفسٍ جديد، عليها ان تتساءل عن "معنى الحياة". يتواصل النقد الظاهراتي للعلوم مع مارتن هايدجر وآخرين من بعده. ستُغيّر الفلسفة وسوسيولوجيا العلوم صورة العلم. بعد أن أوضح كارل بوبر أنّ العلم لا يقول الحقيقي أبدا (لا يفعل أكثر من مواجهة الحقيقة بافتراضات)، كان المفكّرون الذين تلوّه أكثر راديكالية في هذه النقطة. شيئا فشيئا لم يعد العلم يبدو أبدا معرفة خالصة صارما وخاليا من أيّ افتراض مُسبق. فهو خاضع دائما لثقل التمثيل والنموذج ورهانات السُلطة. تغلب فيه المُحاججة والبرهنة على العقل والحقيقة.

سيُهاجمُ مفكّرو مدرسة فرانكفورت عقلَ الأنوار على أنّه إيديولوجيا مُسيطرّة. في "كسوف العقل - *Eclipse de la raison*" (1947) و"جدلية العقل - *Dialectique e la raison*" (1947) أعطى ماكس هورخايمر وتيودور أدورنو صيغة فلسفية لنقد المجتمع الصّناعي وللتسيير التكنوقراطي للاقتصاد.

هاجم مفكرو التفكيكية عقل الأنوار والفكر الغربي. يوضح مُصطلح التفكيكية الذي نَحْتَهُ مارتِن هايدجر الوظيفَةَ الجديدةَ للفكر الفلسفي وهي ليست إقامة نُظْمٍ جديدةٍ وإنما "تفكيك" خطابات تُقدِّمُ لنا باعتبارها خطابات الحقيقة والعقل. يُشارُ إلى جاك دريدا وميشال فوكو كأبرز مفكرين تفكيكيين. من كل ناحية إذن كانت تجري إعادة النَّظَرِ في رؤية العقل المنتصر الذي كان أساساً ومنبعاً للتطور العلمي والتقني. نذكر أن النَّقدَ المتشائمَ لتقدم الإنسانية قد انبنى على خلفية تاريخية دقيقة: حرين عالميتين وأوشويتز (*) وهيروشيما.

لكنَّ المفارقة هي أنَّ العلم والتقنيات لم يتوقفاً أيضاً عن التطور في وقت نشط فيه تقويضُ "أسسهما". هكذا قاد تطور الرياضيات المُنبثق عن نظرية غودل، آلان تورينغ إلى وضع القواعد النظرية لـ "آلة كونية" - هي الحاسوب - الاختراع الأكثر سخاء وكرماً في القرن العشرين.

اقرأ في الموضوع:

- B. Saint Sernin, *La Raison au xx è Siècle*, Seuil, 1995.
- M.M. Carrilho, *Les avatars de la raison dans la philosophie contemporaine*, Hatier, 1997.

• فلسفة السياسة

أبعدت الفلسفة السياسية وطوردت مُطوَّلاً من طرف الماركسية في القرن العشرين، ذلك أن الماركسية تريد أن تكون فلسفة اجتماعية شاملة تقضي تماماً على فكرة أي استقلال للسياسي. وقد أعلن سارتر ذلك في الخمسينيات معتبراً أنها "الفكر الذي لا يمكن

(*) اسم المُحتشد الذي كان يُقادُ إليه اليهود أثناء الحرب العالمية الثانية وهو موجود في بولونيا (المترجم).

الاستغناء عنه في زماننا". إذن تطور التفكير الفلسفي السياسي على هامش تيار مُهيمن من مفكرين مثل ليو ستراوس (1889-1973) وكارل شmitt (1888-1985) وإريك واييل (1904-1977) وحانا أراندت (1906-1975) أو ريمون آرون (1905-1983).

في الثمانينيات ومع انهيار الشيوعية وزوال الماركسية من الساحة الفكرية استعادت الفلسفة السياسية عنفوانها. فقدت موضوعات وقضايا من قبيل الشمولية والالتزام والثورة والدولة قيمتها وانحطت، وهيمنت بدلها موضوعات الديمقراطية وتصالح الفرد مع المجموعة والحرية والعدالة. وبرزت أسماء أخرى على الساحة مثل جون راولس وجورجن هابرماس وكلود لوفور والجماعاتيون-communautaires (أمثال: شارل تايلور، ميكائيل ساندل، أليكساندر ماك إنتير، مايكل والنز) الخ.

• فلسفة الأخلاق

عادت الفلسفة الأخلاقية إلى الظهور في الثمانينيات بعد أن كان قد هجرها قسم كبير من المفكرين في فترة ما بين الحربين باسم تجديدي^(*)(1). لم ينتج هذا الانبعاث من عودة النظام الأخلاقي بل نتج عن ظواهر اجتماعية أخرى كثيرة مثل غروب شمس الإيديولوجيات والمثاليات وزوال حظوة السياسي وازدهار الفردانية

(*) أشار الكاتب هنا إلى تغيير التسمية من morale إلى éthique واللفظتان مترادفتان في الفرنسية إلا أن كلاً منهما تتميز بشحنات دلالية وإحياءات قد لا نجدها في الأخرى. (المترجم).

(1) إضافة إلى أن التميز الدلالي يشمل مضامين كثيرة، انظر V. Descombes "هناك أخلاق كثيرة (بمعنى morale) وأخلاق كثيرة (بمعنى éthique)، المجلة الأدبية Le Magasin Littéraire جانفي 1998.

والتقلبات التي شهدتها العائلة وحقّ التدخّل في البلدان التي تعيش حروباً أهلية والإنجاب الصناعي والتعديلات الجينية والدفاع عن البيئة وما إلى ذلك. فجأة لم تُعدّ الأخلاق منظورة من زاوية القمع والمنع بل أصبحت قائمة على قضايا شروط العيش المشترك، فراح هانس جونس يرفع بـ "مبدأ المسؤولية" وجورجن هابرماس يدافع عن فكرة "أخلاق النقاش"، أما مايكل والزر فقال بفكرة تعددية "مدارات العدالة (أو دوائرها)"، ودرس آخرون إنسانية مُمزّقة⁽¹⁾ لم تُعدّ تؤمن بالمثل العليا (الله، الثورة، التقدم، الحسن) لكنّها مع ذلك ترفض التنازل لصالح العدمية (لوك فيري، أندريه كومت-سبونفيل، تزفتان تودوروف).

• والأخريات...

لم تتلخّص الفلسفة في القرن العشرين بطبيعة الحال في تيارات كبرى فقط. ففي أحواض النشاط التي تراجمت فيها الأفكار أنتجت مناطق مفاهيمية أخرى أعمالاً رائعة وإن كانت معزولة أحياناً كثيرة. من ذلك مثلاً فلسفة التاريخ⁽²⁾ أو فلسفة الجمال⁽³⁾. يبقى أخيراً، وبعيداً عن المراكز الحسّاسة للفكر أولئك الذين غامروا بالسير في دروب أصيلة غير مسبوقة وغير منتظرة.

(1) J.M Besnier, *L'Humanisme déchiré*, Descartes et Cie, 1993.

(2) التي لم تجتنب إليها إطلاقاً المفكرين الكبار فيما عدا بينيديتو كروس وريمون آرون أو يان باتوكا.

(3) بعدما عاشت فترة من المجد فيما بين سنوات 30-60 مع إرفين باتوفسكي وأندريه مالرو وجورج لوكاتش ووالتر بنجامين وتيودور أدورنو تراجمت فجأة قبل أن تسوّد من جديد مؤخراً عبر النقاش الدائر حول أزمة الفن الحديث.

السينما والغيوم والشره... والفلسفة

على هامش "القضايا الكبرى" للفلسفة - معنى الحياة، الحقيقة، العدالة، الخ- خصّص بعضُ المفكرين جهودهم لموضوعات أكثر وضوحاً كالسينما والأحوال الجوية والشره أو الغوص في أعماق البحار. أهى موضوعات تافهة وسطحية مُبتذلة وغير جدية بمفكر؟ لقد سبقتهم على كل حال في هذا أسماء كثيرة فقد اهتم أرسطو في كتابه "تاريخ الحيوان" بـ "تزاوج ربايعات الأقدام" وبـ "أمراض الحمار والفيل"⁽¹⁾. وعالج كانط الموضة والرّفاه وكتب عن "خنزير المكسيك المسكي"⁽²⁾. حتى نيتشه ذهب في *Ecce Homo* إلى أن القضايا المتعلقة بالله وبالخلاص وبالآخرة ليست شيئاً أمام قضايا أخرى أساسية أكثر في رأيه كالمتغذية والمناخ وهو ما قاده إلى الحديث مطولاً عن التأثيرات السيئة للكحول أو للطبخ الألماني على مزاجه، وذلك في الفصل المعنون بـ "لماذا أنا ذكي كثيراً".

بما أن التساؤل عن موضوعات كهذه أمر شرعي، لُفكر إذن خارج الدروب الضيقة ولتتبع أثر بعض مفكري اليوم الذين تناولوا موضوعات فلسفية أصيلة وغير مسبقة. ولنبدأ بالسينما.

• هوليوود والفلسفة

نشر الأمريكي ستانلي كافل سنة 1981 كتاباً بعنوان: في البحث عن السعادة، هوليوود وكوميديا إعادة الزواج⁽³⁾، حلل فيه تحليلًا فلسفيًا

(1) ترجمة وتقديم جانين بيرتييه، دار غاليمارو فوليو دراسات.

(2) *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Vrin 1991) et *Géographie* (Aubier, 1999).

(3) *Cahiers du Cinéma Essais*, 1993.

أفلاماً مُصوَّرة في هوليوود سنوات الـ 30-40 من القرن الـ 20 يتواتر فيها موضوع هو: بعد الطلاق يتشكّل الأزواج/الثنائيات ثانية ويُقرّر العاشقان الزواج من جديد.

لماذا الاهتمام بالسينما بل وبنوع هو صغير بقدر كاف (دراما الأخلاق) لما يكون الإنسان فيلسوفاً؟ في كتاب سابق له هو "*La Projection du monde* - عَرَضُ الْعَالَمِ" كان س. كافل قد شرح نظرته. السينما حسبه عالمٌ معروض ومرئي (a world viewed). والفيلم هو إخراج لتجربة إنسانية -خيالية لكنّها حقيقية- يقوم فيه المشاهد بـ "التحريب الذهني" المؤقت لفترات الحياة فيجد نفسه في مواجهة عقْد ومآسي إنسانية في موضوعات مثل الحب والحياة في البيت والعمل، والحرب.. وهكذا يتأثّر وتتأبه مشاعرٌ ويقاسمُ فاعلاً ما تجاربه في الصّراع مع الغيرة واللاعْدالة والحب المستحيل والصراع والانفصال، الخ.

تنتمي الأفلام التي درسها س. كافل إلى فترة مفصلية من تاريخ الحركة النسوية في الولايات المتحدة: سنوات الـ 30-40. كان نموذج الزوج/الثنائي التقليدي القائم على الزوج المُسيطر والمرأة الخاضعة بصدد التصدّع. في فيلم: قلب في المصيدة (*The Lady Eve*) لـ برستون ستروكس (1941) تُفَرِّط "مُحتالّة" محترفة (لعبت الدور باربارا ستانويك) في استغلال سذاجة شخص أبله (جسد الدور هنري فوندا). اكتشف الرجل والمرأة كلّ منهما الآخر مرةً أخرى في يوم جديد. استعادت المرأة ملكيّة حياتها. وقد لاحظ كافل أنّه "يمكن القولُ أنّ النوع يُعلنُ خلق امرأة جديدة أو الخلق الجديد لامرأة، وهو ما سُمّيهِ إعادة خلق الإنسان".

بُحِثَ موضوعٌ آخرٌ أيضاً: صعوبةُ إطالة أمد الحبّ في الزواج وصعوبة مقاومة روتين الحياة (عاديتها). في فيلم: *His Girl Friday*

لـ هوراد هاوكس (1940) يعود كاري غرانت (مُمثل، المترجم) إلى زوجته التي كانت تستعدُّ لمعاودة الزواج مع عامل تأمينات (رمز الأمان والنعيم المادي). كان كاري غرانت يلعب شخصية مشبوه مغامر ومحتمل. تجدد زوجته نفسها في موقف حرج: النعيم المادي والأمان أو الخطر والمغامرة؟ تُبطل في النهاية مشروع زواجها الثاني وتعود إلى زوجها السابق. أحد الدروس المستخلصة من الفيلم هو من دون شك أن الزواج -الذي هو أحيانا "نهاية الخيالي"- لا يستطيع العيش وتحديد الطاقة إلا إذا كان فيه شيء من المغامرة والخطر والمشروع المشترك. وأن الحبَّ يمكن أن يضيع في النعيم المادي، هذه "السعادة المزيفة" بحسب س. كافل.

نرى إذن أنه إذا كانت الأفلام (حتى وإن كانت طائشة وغثّة) تكتشف أغوار السعادة فإنه من واجب الفيلسوف أن يهتمَّ بها⁽¹⁾.

• تأملات في السُّحْب وأقواس قزح

بعد السينما نأتي الآن إلى موضوع آخر غير مُتوقَّع من فيلسوف: الأحوال الجوية. في كتابه: مظاهر جوية. دراسة عن السَّماء والمدينة -⁽²⁾ *Météores. Essai sur le ciel et la Cité* تساءل دانيال باروشيا عن الكيفية التي شرح بها العلماء الظواهر الجوية -المطر والزوابع والصحو- على مرَّ الزمن. نُعلمنا الدراسة الجميلة لباروشيا أولاً كيف

(1) لم يكن س. كافل الفيلسوف الوحيد الذي درس السينما. هناك أيضاً أعمال جيل دولوز: الصورة-الحركة/L'Image-mouvement والصورة-الزمن/ L'Image-temps (Minuit, 1983 et 1985) وضمن منظور أنتروبولوجي: السينما أو الرجل الخيالي/ Le Cinéma ou l'homme imaginaire لإدغار مورين (Minuit, 1956).

(2) صدر عن دار Champs Vallon, 1997.

يمكن ان يتأسس علم لدراسة ظواهر خَفِيَّة بهذا القدر، غير قارّة بهذا القدر ومُتغيّرة ودقيقة جداً لا مجال للمُساها مثل الرياح والسُّحب. استطاع ديكارت مثلاً وبفضل قوانين البصريّات أن يُعطي شرحاً لكيفية تشكُّل قوس قزح (بالرجوع إلى قوانين انكسار الأشعة). لكنّ القوانين نفسها المُتعلّقة بالفيزياء الميكانيكية تمنع عليه فهم حركة الرياح. كان يجب انتظار القرن التاسع عشر والديناميكية الحرارية لكي يُستطاع في النهاية شرح تنقّلات الهواء الحارّ والبارد التي تولّد الرياح. لكنّ التنبؤ بحركة الطقس كان مستحيلاً في تلك الفترة. إن نظرية النُظم الديناميكية ونظرية السديم هما اللتان وفّرنا الأدوات الأولى لقبولة تطور الطقس في نهاية سنوات الـ 60.

وصف دانيال باروشيا كذلك تطوّر المعارف حول الغيوم: من التصنيف الأول للأَنْجليزي هوارد سنة 1803 (الذي اقترح التمييز بينها بـ: التاهور والقرع أو الركام/المتراكم والطخروور/الطحارير⁽¹⁾) إلى التصنيفات الحالية (إلى عشر فصائل). نرى هكذا كيف رَوّض الفكرُ الفوضى بإيجاد تصنيفٍ قارٍ ودقيقٍ لوصفِ الظواهر الغائمة والمتغيّرة بدرجة عالية.

بهذا يقودنا المؤلّف من اليونان القديمة إلى النهضة ثمّ إلى العصر الحديث لُبيّن لنا كيف تسمح النماذج العلمية بتأمّل بعض الظواهر والتفكير فيها في ذات الوقت الذي تمنع عنّا فهم بعضها الآخر. بإعادته رسمَ ملامح تاريخ الظواهر الجوية فإن باروشيا يُدقّق في ديناميكية التفكير العلمي.

(1) التاهور/stratus، وهي سحابة ممتدة. والركام/cumulus، وهي السُّحب المتراكمة. والطخروور أو الطحارير/cirrus، وهي السُّحب الخفيفة. (المترجم).

يمكن لعلم الرياح والغيوم والزوابع والأعاصير أخيرا أن يُمثّل بالنسبة لنا - كما يقترح علينا المؤلّف - نموذجاً لفهم الوضعيات الإنسانية التي يكثر فيها الاضطراب وعدم الاستقرار والانهايار العصبي.

• مديح السرعة

يتحدّث كتاب "*Journal hédoniste*-يوميات مُتعة" لـ ميشال أونفراي عن الصّاعقة والسّحب أيضاً لكن من منظور آخر. يمكن أن يجعلنا عنوان الجزء الثاني: فضائل الصّاعقة - ⁽¹⁾*Les Vertus de la foudre*، نفهم أن الأحوال الجوية أصبحت دون نقاش مركز اهتمام جديد بالنسبة للمفكرين. والحال أن المؤلّف يأخذ صورة الصّاعقة كي يقترح أخلاقاً للسرعة والسرعة الخاطفة. "أحبّ السرعة - سرعات الصّاعقة والبرق وثورة البراكين والأمواج العارمة، وسرعة الوميض والخطف (...). كلّ مجانين السّريعة مُحِبّون حدّ التعصّب للاشتعال وإفناء ذواتهم". يمدح أونفراي في هذا المقام مجانبة الحكمة ومعارضتها، مُتخذاً صورة المفكر المعادي للتقاليد، المتعيّ النيتشي. يرى بول فيريلو أنّه في الوقت الذي نعيش عصرًا ملغوماً تتحكّم فيه السّريعة ويجرف حياتنا تيارٌ جامح على الفلاسفة أن يتحدّثوا عن حسنات التّائي. ويطلب منّا ييار سانسوت في "مديح التّائي" أن نُهدئ اللعب ونتعلّم من جديد العيش بإيقاع هادئ⁽²⁾. وإذا كانت الحكمة تفترض التّائي والهدوء والتحكّم في الذات والاعتدال فإن م. أونفراي يُناقض هذا التصرّف إذ يُطري "شهوة العيش الجامحة" والسرعة. الحكمة خُلِقَ الشيخ. أمّا الشباب فيتطلّب نارَ الشهوات والغليان والحماس والجنون حتّى وإن قُصَّ جناحاه. كُتِبَ مرافعات

(1) *Les Vertus de la foudre, Journal hédoniste*, t. 2, Grasset, 1998.

(2) *Du bon usage de la lenteur*, Payot, 1998.

لفائدة الإفراط والاستعمال الذي لا حدود له لشهوات الجسد. موضوعه المُفضَّل هو: الطبخ الجيد. يقترح في كتاب "*journal hédoniste* - يوميات مُتَعِبَة " بعض الاعتبارات بخصوص كُلي (rognons) الفيلسوف". وكان قبل ذلك قد كتب دراسة بعنوان "العقل الشره - *La Raison gourmande*" ثم أخرى عن "بطون الفلاسفة" تحمل عنوانا فرعيا ماكرا "نقد العقل الحمي" (من الحمية في الغذاء) (غمزة باتجاه كنانط وسارتر)⁽¹⁾. ينتمي أونفراي إلى جنس المفكرين المتعيين الذين يحيون حياة مَرِحَة الذين يحبّون حتى الصَّدَم، حتى الذهاب إلى نقيض الأخلاق السائدة. معارضة الحكمة ومناقضتها هذه لا تستدعي إطلاقا مُبررات صلبة أو توضيحا. الفلسفة التي يمارسها هي "فلسفة مصرف" تُؤخذ كما هي: "فلسفة" بمعنى رؤية للعالم ولنفس العيش، "مصرف" لأن فيها مديحا لحسنات النيذ الجيّد والسيجار الكبير والحفلات. لكن أن نجعل من كل هذا فلسفة ينبغي بطبيعة الحال أن نضيف إليها الأسلوب.

صورة فيلسوف في هيئة رجل-صفدة

السُّكْر، الإفراط وشهوات الجسد أمور جرّها ألفونسو لينجيس وهو فيلسوفٌ مكتشفٌ أمريكي لكن بطريقة أخرى. في كتابه: سَكْر الأعماق وإفراطات أخرى - *L'ivresses des profondeurs et autres excès*⁽²⁾ يُعَدُّ المُفَكِّرُ الجُسُورَ من جديدٍ مع نوع منسي: الرّحلة الفلسفية. زار

(1) *La Raison gourmande. Philosophie du gout*, Grasset 1995 et le «Ventre des philosophes» in *Critique de la raison diététique*,

Grasset, 1989.

نذكّر هنا أن كنانط كتب كتابا في نقد العقل الخالص وكتب سارتر في نقد العقل الجدلي.

Belin, 1997. (2)

لينجس مناطق غير مُكتشفة، تجوّل في كينيا والهند وبالي وغينيا الجديدة وفي غابة إيريان جايا(*)، وسبح في البحار الاستوائية وسجّل يوميات رحلته. في أيّ شيء هي "فلسفة" ملاحظاته وانطباعاته؟ لماذا لا نتحدّث فقط عن سياحة أدبية؟ ربّما طريقته في تناول الأشياء وإثارة الأسئلة حولها.. لنرَ كيف.

يروى لينجس مُمتهن سياحة الأطراف على نحو خاصّ حصّة غوصٍ في الأعماق على شاطئ أحد البحار الاستوائية. عن ولّعه بالغوص في الأعماق يتساءل لينجس: "ما الذي يدفع النَّاسَ إلى الأعماق؟" سؤال بسيط وعادي لكنّه يدعو وبالضبط إلى التفكير. الفائدة الفعلية لذلك مُنعمة. التحضير طويل ومُكلف. والخوف حاضر أحيانا ذلك أن الخطر حقيقي. فما الذي يجذب نحو الأعماق البحرية إذن؟

فرضية أولى هي فرضية "عقدة البحر" التي نظّر لها ساندور فرنسزي تلميذ فرويد. تكشف عقدة البحر عن انجذاب قديم يعود إلى مرحلة الطفولة الأولى: إرادة التفهقر إلى ساحة داخل الرّحِم حيث يسبح الطّفل في السّائل الأمنيّ تُهدده حركات أمّه.

لكنّ لينجس يتحدّث عن سبب آخر وهو الانجذاب نحو المنظر المُدهش لأعماق البحر: انعكاس الضوء، أنواع المرجان، ألوان الأسماك: الجمال الخالص. "كنت أنساب عبر حيل الضوء. الشمس الاستوائية مُعلّقة في الأعماق. في هذه الفضاءات الزرقاء، لا تُنير شبكات الضوء هذه شيئا، لا تُخَطُّ ضفافا ولا تُري صُورا. هي نشوة خالصة. سهول المرجان ترتج من تسبيحاتها وتجنّسُ الأسماك في خطوط وانعكاسات للألوان".

(*) مقاطعة اندونيسية، المترجم.

تصبح العين بالنسبة للينجس "منطقة شبقية" لم تعد لنظره أي وظيفة. هي نظرة غريبة يُلقىها على عالم يبدو له غريبا إذن. "لا تبحث هذه العين المتلذذة عن إمساك الوحدة في الانتشار السطحي للأشكال (...). ولا على فهم العلاقات والوظائف: إنها تُربّت و(لكن) تُربّت عليها في الوقت نفسه التأثيرات السطحية لعالم غريب (...): إنها العين الغريبة".

نظرة الفيلسوف الرجل-الصفدعة اصطناعية ذلك أنه لا يشارك في العالم الذي يلاحظه. بخلاف ملاحظات العالم الذي يبحث عن الفهم، والصيد الذي يُراقب فريسة، والمُكتشف الذي يبحث عن تنويع الخ، فإن النظرة التي يقاسمنا إياها لينجس هي نظرة تأملية خالصة.

يريد لينجس هنا أن يجعلنا نفهم ماهي "التجربة الوجودية": والتأمل هنا لا فائدة له. ستكون موضوعات الرحلات الأخرى متعلقة بالخوف والتقزز والشعور بالغربة والانبهار والاندحاش. كم من حالات وعي، وتأثر وكم من التعبير عن العلاقة التي يُقيمها الإنسان مع العالم الخارجي. لينجس الفيلسوف الرجل-الصفدعة هو أيضا مترجم موريس ميرلو-بونتي في أمريكا. له كُتبٌ أخرى عن الظاهرية والتجارب الذاتية والوجودية⁽¹⁾. طريقته في إثارة الأسئلة حول الوضع الإنساني هي الرحلات ورواية تجاربه وهو "سابع في العالم"، مثلما هو هنا في أعماق المحيط.

(1) ألفونسو لينجس هو مؤلف كتاب:

Phenomenological Explanations (Kulwer Academic Publishers, 1987), *Death bound Subjectivity* (India University Press, 1994) et *Sensational Intelligibility Insensibility* (Humanities Press, 1996).

يمكننا المرور من ظاهراتية السَّائح إلى ظاهراتية الرياضي عالي المستوى أو إلى تلك الخاصة بالقاتل كما يقترح علينا ألكسي فيلونينكو⁽¹⁾. ويمكننا أيضا أن نتأمل سحر اللعب مع كولاس ديفلو⁽²⁾، أو حتى التفلسف في النفايات وقاذورات الشوارع والأوساخ مع سيريل هاربي وفرانسوا داغونيه⁽³⁾.

في مسائل الفلاسفة هذه وأخرى أقل مطابقة يمكن البحث مطولا. لكن الوقت يمرُّ وينبغي أن نوقف التفكير هنا: ذلك أن رقم غومبروفيتش في متناول أيدينا.

التيارات الفلسفية في القرن الـ 20

1925

| الظاهراتية - phenomenologie | الوضعية المنطقية - positivisme logique | مدرسة فرانكفورت يُبلور هذا التيار الفكري نظرية نقدية مستوحاة من الماركسية التي تهاجم العقل التقني العلمي باعتباره أداة للسيطرة والاعترا ب. ماكس هورخايمر (1895-1973). |
|--|--|---|
| الوعي هو "علاقة مع العالم" تُحددها القصديّة. أي الدلالة المُعطاة للكائنات والوضعيات/الحالات. ادوند هوسرل (1859-1938) | وتسمّى أحيانا بالـ "وضعية الجديدة" أو بالـ "التجريبية" المنطقية - empirisme "logique". تشير الوضعية إلى مجموعة الفلاسفة والمناطق | |

A. Philinenko, Du sport et des hommes ; Michalon, 1999 et (1)
Tueurs, Figures du meurtre, Bartillat, 1999.

C. Duflo, Jouer et philosopher, PUF, 1997. (2)

C. Harpet, Du déchet: philosophie des immondices. Corps, villes, (3)
industrie, L'Harmattan, 1999. F. Dagognet, Des détruits, des
déchets ; de l'objet: une philosophie écologique, Synthélabo, 1997.

| | | |
|---|--|---|
| المتحلقين سنوات الـ 30 من القرن الـ 20 في حلقة فيينا. كانوا ينددون بالتتظير الميتافيزيقي. الخطاب الصَّارم والفعَّال الوحيد بالنسبة لهم هو الخطاب المؤسَّس على العقل، أي على الأحداث/الظواهر الإيجابية/الوضعية. لودفيج ويتجنوستاين (1889-1951) رودولف كارناب (1881-1970). | يقترح مارتن هايدجر في كتاب الكائن والزمن - Etre et Temps، تأملًا لوضعية الإنسان تجاه الموت والزَّمن. الوجودية هي إحدى مشتقات الظاهراتية. كارل جاسبرس (1883-1969) موريس ميرلو-بونتي (1908-1961) جون-بول سارتر (1905-1980). | (1895-1973). تيودور أدورنو (1903-1969)، هربرت ماركيز (1898-1979)، جورجن هابرماس (المولود سنة 1929) هو وريث مدرسة فرانكفورت. |
|---|--|---|

1950

| | | |
|--|--|---|
| البنوية والتفكيكية تُشير البنوية، وهي التيار الفكري الفرنسي بامتياز إلى كتاب أمثال: جاك لاكان (1901-1981)، كلود ليفي-ستراوس (المولود سنة 1908)، أو فلاسفة مثل: ميشال فوكو (1926-1990)، | فلسفة العلوم يهتمُّ كارل بوبر (1902- 1924) بإقامة التمييز بين الإجراء العلمي وإجراء الخطاب العلمي المُزيّف. لا يقول العلم الحقائق بل يُقدِّم اقتراحات قابلة للدحض والرفض. من جهة أخرى اهتمَّ جماعة من الفلاسفة بفرز الخيوط | الفلسفة التحليلية وريثة للوضعية المنطقية ولفكر برتراند راسل (1872-1970) في الوقت نفسه. هي قريبة من المنطق الصوري ومن اللسانيات. ترفض الفلسفة التحليلية زعم الفلسفة معرفة العالم (وهو دور العلم). تهتمُّ |
|--|--|---|

| | | |
|---|---|--|
| ولويس ألتوسير (1918-1990). | الضمّنية للخطاب العلمي. | بمقولات الكلام. يُمثّل مدرسة أكسفورد الأنجليزية |
| ويجري الحديث في الولايات المتحدة الأمريكية عن التفكير للإشارة إلى جاك دريدا (1930-2004) والبنويين الفرنسيين. | طوماس س. كوهن (1922-1996)، غاستون باشلار (1884-1962)، بول فويوراباند (1924-1994)، إيملر لكانتوس (1922-1974). | جيليار رابل (1900-1976) وجون لي أوستن (1911-1960) |

1975

| فلسفة العقل | فلسفة الأخلاق |
|--|--|
| مرتبطة بازدهار العلوم المعرفية. تدور النقاشات حول قضايا القصدية والعلاقة بين الدماغ والعقل (الفكر). جون سيرل (المولود سنة 1932)، هيلاري بينتهام (المولود سنة 1926)، جيرري فودرو (المولود سنة 1935)، ريتشارد رورتي (المولود سنة 1931) دانيال دونوت (المولود سنة 1942). | شهدت نهاية القرن اختفاء فلسفة الأخلاق وإعادة اكتشافها المنبثقة أحيانا عن التقاليد الظاهرانية. فلايمير جاتكيليفيتش (1903-1985)، ايماتويل لوفيناس (1905-1995)، هانس جوناكس (1903-1993)، بول ريكور (1913-1907). |

الفَصْلُ الأولُ

نظرات على الفلسفة المعاصرة

أفكار الفلسفة المعاصرة

جون-ميشال بيسنييه

المهات الحالية للفلسفة

حوار مع لوك فيري

معرفة الذات وأخلاق الفعل

حوار مع بول ريكور

الوجوه الحالية في الفلسفة

جون-ميشال بيسنييه

أفكار الفلسفة المعاصرة(*)

جون ميشال بيسنيه

افتُتحت الخمس وعشرون سنة الأخيرة على أزمة في فلسفات التاريخ وإعادة نظر في العقل الحديث. أصبح البحث عن حكمة وعن إنسانية مُترسّخة في الطبيعة موضوعات مركزية في الفكر المعاصر. هي موضوعات مُهمّة ولكنّها غير متقاربة بالضرورة: لا تؤدّي كل حكمة إلى الإنسانية، والطبيعة قد تكون دعامة لفكر ميتافيزيقي.

لقد جرى الاعتقاد مُطوّلاً أنّ الأفكار الفلسفية ترسم تاريخاً متوافقاً. جعلت الفلسفة الهيكلية هذا الاعتقاد الذي مازال إلى اليوم يُشكّل قاعدة الثقافة الجامعية تلقائياً. تجذُّ الأفكارُ نفسها حسب هيكل ضمن مسار وحيد مُؤدٍّ إلى انكشاف المنطق الذي يُحرّكها ويوحّدها. كلُّ شيء يجري وكأن الإنسانية لم تُفكّر أبداً فيما يخدم قضية تحرُّرها، بما أنّ "الفكرة" تُعبّر قبل كلّ شيء عن انسلاخ من المُسلّمات والاحتّميات الطبيعية والمرور إلى وعي الذات. سترفض الماركسية فيما بعد هذا الطّابع الدّاتي لتاريخ الأفكار باختزال الحياة الفكرية في انعكاسات الظروف المادية المعيشية للأفراد. لكن سيبقى الإيمانُ بتقدّم العقل مع ذلك حاضراً. ربّما لم تعد الأفكار تقود العالم بعد ماركس، لكنّها تنير

(*) مجلّة العلوم الإنسانية، خارج السلسلة رقم 21، جوان-جويلية 1998.

Sciences Humaines ; hors série n° 21 ; juin/juillet 1998.

له الطريق نحو يوم مُوات للعمل والنشاط. وتدين النظرية الماركسية للأفكار بأنها أوحث للبروليتاريا بمهمتها التاريخية.

إن التراجع الأخلاقي الناتج عن كوارث القرن العشرين قد وجّه ضربة قاسية لثقة الفلاسفة في قُوّة الأفكار. كما وجدت الفلسفة المعاصرة نفسها في مواجهة إخطار بضرورة تبرير تقاليدھا المثالية وإعادة النظر في أسسها من أجل ذلك. في سنوات ما بعد الحرب العالمية أُنْجِه نحو هيجل القدر الأكبر من الهجوم والمساءلات، ومن ألكسندر كوجاف إلى بول ريكور وميشال فوكو هو (أي هيجل) أكثر مَنْ يجري معه العراك. كما أن أزمة المعنى التي يُجهد الفلاسفة اليوم أنفسهم في تسييرها مازالت مُرتبطة بتفسير أعماله وهو التفسير الذي يأخذ أشكالا عدّة: ألكسندر كوجاف يدعو إلى إعادة قراءته، ويرفضه ميشال فوكو على غرار نيتشه، أمّا بول ريكور فيدعو ببساطة إلى نسيانه. من جهتهم يُنادي تلاميذ كانط أو هوسرل بضرورة استعادة الوعي الجماعي وتوضيح قدرته على معرفة الأشياء. أمّا تلاميذ هايدجر فيُجهدون أنفسهم في اكتشاف طريقة جديدة في إدراك الكائن والوجود في العالم. بينما يطمح البعض الآخر مع مورييس بلانشو أو فيليب سولرز إلى تجاوز الفلسفة بالكتابة الأدبية أو بالإلتزام الثوري. أخيرا يُعلن جاك دريدا والتجريبية الوضعية أن ساعة "تفكيك" الخطاب الميتافيزيقي أو إخضاعه للتحليل المنطقي وإكراهات العلم واشتراطاته قد دقت. تلك هي أهم توجّهات الفلسفة المعاصرة.

نقد العقل

انضوت هذه الفلسفة بداية تحت لافتة نقد العقل. أرادت فلسفة هيجل أن تكون تمجيدا للعقل ومن ثمة فهي تتحمّل المسؤولية عن آثار

انحراف العقلانية. انتهت مجموعة من المفكرين الذين تكونوا في ظلّ النسق المعرفي الهيكلّي المطلق إلى مواجهة هذه الحقيقة/المفارقة: "كَلِيَّة الحقيقة" هي مع ذلك انتصار لـ "الخطأ ومجانبة الصواب" -la déraison وقد أوضح ذلك مُختصُّون طوال القرن. وصف بعض علماء الاجتماع مثلاً ومنهم ميشال كروزيه أضرار ومساوئ الإدارات جيّدة التنظيم إلى درجة عالية. كما ذهب البعض الآخر مثل ريمون بودون إلى مُهاجمة الأذى والإساءة اللذين يُسببهما المربّون المناصرون لتربية مُقنّنة ومُنضبطة جدّاً. على كلّ حال عبّر عن الأطروحة التي مفادها أنّ ضرراً كبيراً يمكن أن ينتج عن العقلانية الراقية التي هي من المآخذ على الفكر الهيكلّي بأشكال مُتعدّدة. أيضاً يجد فلاسفة اليوم أنفسهم بحاجة إلى شرح الأسباب التي تدفعهم إلى مواصلة الإيمان بالعقل: من أين تأتي ضرورة اختيار مُعالجة عقلانية للقيم التي تهدف إلى توجيه الفعل؟ من أين يأتي وجوب استمرار اختيار العقل؟

دحضُ الكونية بدا هو أيضاً وكأنّه برنامج لعدد من مُفكرّي اليوم، وبقى راسخاً في أذهان مُعاصرينا الحكم الذي أطلقه تيودور أدورنو أحد أبرز وجوه مدرسة فرانكفورت عندما قال: "الكلُّ هو غير الصحيح". بمعنى أنّه من غير الممكن إنتاج تمثيلات جامعة لا تكون مُضرةً بالفرد. المثالية الهيكلية التي تزعم حصر كلّ فكرة في نسق هي في الحقيقة شهادة على "هوس". هوس تحطيم الـ "آخر" بجرّه مرة أخرى إلى المُماثلة أو المشابهة (حدّ التماهي التام) وبإخضاعه لأطر المفهوم/المصطلح. هوس إلغاء كلّ اختلاف بتغليب الكوني بأيّ ثمن. بعد انفجار عنف الحرب العالمية الثانية وإزاء فظاعة محتشدات الإبادة النازية وأمام جنون الأنظمة الديكتاتورية تبيّن أنّ العقل عند الفلاسفة ينبغي أن يخضع لنقدٍ قاسٍ. وهذا هو -ربّما- الخطُّ البارز من خطوط

الفترة التي تنتهي في هذه الأثناء. يُقدّم مُفكّر آخر لم يقبله الفلاسفة الفرنسيون أبداً ضمنهم تماماً وهو جورج باطاي تجربة مُشابهة: المعرفة المطلقة التي يتمسّك بها عمل هيجل تصبّ في النهاية في اللامعرفة المطلقة حسبه. إنّ زعم كشف كلّ المعنى، والتعبير عن كلّ ما هو في الذهن هو في الحقيقة -حسبه دائماً، أي جورج باطاي- إلزام بالسكوت وقضاء ليل "كلّ قططه رمادية" أي أنّه لا يوجد أيُّ اختلاف بما أنّه تمّ توحيد كلّ شيء.

هكذا نفهم كيف نصّب بعض الفلاسفة مثل ريمون آرون أو أندريه كلوكسمان مروراً بالكسي فيلونينكو ابتداءً من سنوات الـ 60، هيجل فيلسوفاً للعنف وأشاروا إلى نسقه كمُقدّمة فكرية للشمولية. هذا الموضوع كاريكاتوري من دون شكّ. ومع ذلك فهو ذو دلالة تتعلّق بالطريقة التي يتحمّل بها الفلاسفة مسؤولية ما عن تاريخ العالم. فالنسق الفلسفي يُكرّس في نظرهم انتصار الـ "واحد" تماماً كما تحتلّ الشمولية الاختلافات في نظام تلقائي إلى حدّ الهوس وحتى العنف. وهكذا لم يكن هناك مجال للتردّد عند من كانوا يقبلون في أواسط السبعينيات تسمية "الفلاسفة الجدد" أن يُقدّموا الشموليات (سواءً أكانت حمراء أم بُنيّة أم سوداء) على أنّها "مآل-العالم" في النسق الفلسفي الذي جعله هيجل والمثالية الألمانية موضوعهما (هدفهما؟) الوحيد.

ومع ذلك يُعرّف اليوم بالخطأ في حقّ هيجل ويُسلّم له بأنّه لم يُفكّر أبداً في أن يَخنق الفرد في دولة يُفترض أنّها عقلانية وأنّه كان يُدعّم على العكس من ذلك ضرورة وجود مجتمع مدني مُتحرّر. كما يُقرأ ماركس من جديد أيضاً ويُرفض تشبيهه بستانين أو ماو تسي تونغ ونسبته إليهما دونما تدقيق أكثر. وفجأة استعادت بعض نقاشات من

تلك التي نشطت الحياة الفكرية أثناء الحرب الباردة كل كفافتها: منها مثلا ذاك الذي جرى بين ريمون آرون وموريس ميرلو-بونتي من جهة وجون بول سارتر من جهة أخرى بخصوص العنف المُحرَّض عليه بتصور جدلي للتاريخ. أو النقاش الذي قاده كلود لوفور وكورنيليوس كاستورياديس داخل حركة: اشتراكية أو بربرية - *Socialisme ou Barbarie* وفي مجلَّتها التي تحملُ الاسم نفسه، وهي الحركة التي كان مشروعها يُعِدُّ شيطنة العقل الهيجلي ويرفضها. وحتى وإن لم يخرج هيجل وماركس مُبرَّأين تماما من إعادة قراءة تاريخ القرن هذه، فقد اتضح تماما على الأقل جانبُ عدم الفهم والظلم للذين تعرَّضوا له في النضالات الإيديولوجية.

من أجل حكمة بلا حدود

اتخذ رفض المركزية الإتنية الغربية اليوم، والذي أصبح كلاسيكيا منذ تصفية الاستعمار، أشكالا أكثر حَسْما وذات دلالة فيما يتعلَّق بفقدان المثاليات الكونية حظوتها. إنَّ روح الفلسفة نفسها هي محلُّ النقد هنا وهي مُخضَّعة لمماثلة تاريخية-ثقافية، ويشهد على ذلك الاستقبال الحسن الذي قوبلت به كتابات فرانسوا جوليان عن الفكر الصيني أو كتابات لويس غارديت عن الفكر الإسلامي. ينبغي أن نتذكَّر في الواقع الطريقة التي عزا بها هيجل للفلسفة أصلا غريبا خالصا. فهي قد ظهرت حسبه في اليونان أثناء القرن الخامس الميلادي مع سقراط لدى اكتشاف الذاتية والحرية. لا الصينيون ولا الهنود ولا الفرس ولا حتى المصريون كان بإمكانهم الإحساس بها. لماذا؟ كانوا حسبما يُعتَقَدُ مُنْهَرِين بالوحدة إلى حدٍّ جهلٍ الفردية بل جهل حتى مفهوم الفاعل/الفرد الحرِّ ذي الحقوق، أو على العكس من ذلك

خاضعين للعبادة الجاحمة للفروق أو مُستغرقين في حبّ الطبيعة إلى حدّ العبادة فظهروا بهذا غير قادرين على النشاط المفاهيمي (أي إنتاج المفاهيم-المتراجم) الذي يتطلّب نُطقَ مصطلحيّ الكونية الخاصّ ومعرفتهما. لن نتحدّث عن الأفارقة الذين كان هيجل يشكّ حتّى في إنسانيتهم.

تجديدُ فلسفة الأخلاق

المهاجس الأخلاقي هو أحد الاهتمامات الأكثر قدما بالنسبة للفلاسفة. الفعلُ العادل والسَّعادة والحكمة هي الجوانب الثلاثة التي تصوّرُ بها المُفكِّرون الأقدمون والمُحدثون الأخلاق.

كانت فلسفة الأخلاق مُهمّة في فرنسا في بداية هذا القرن (الـ 20) غير أنّها عرفت تراجعاً نسبياً غداة الحرب العالمية الثانية. يمكن إعادة تجديدُها الحالي إلى تراجع فلسفات التاريخ. فتحت الأفكارُ المؤسَّسة على الختميات الاجتماعية مكاناً أكثر أهمية للنظر في قضية الحرية الإنسانية، في نهاياتها، وفي الإمكانيات التي تتوفّر لنا من أجل تقويم أعمالنا. كانت الوضعية الكانطية والوجودية والإنسانية المسيحية وكذلك التيارات الأكثر قدما التي حافظ عليها التعليم الأكاديمي تُمثّل حتّى عهد قريب المنابع الأساسية التي استلهم منها التأملُ الأخلاقي في فرنسا. بيد أن الطموح إلى تشكيل فلسفة أخلاقية مُستقلّة وحاضرة في الوقت نفسه في كلّ مجالات الفكر والعمل يفتح اليوم على تقاليد تطوّرت في البلدان الأنجلوسكسونية. يختلف أسلوب تفكير هذه التقاليد فيما تأخذه من بعض مصادر الإلهام التي يأخذ منها الفلاسفة الفرنسيون بقدر ضئيل (النفعية، التحريية، البراغماتية، الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة).

ثلاث قضايا من تلك التي تشغلُ الفلسفةَ الأخلاقيةَ حاليا جديرة بأن
نشير إليها.

تتمثل الأولى في أسس الأحكام القيمية الخلقية سواء اتخذت شكل
المبدأ أم لا. تأجج هذا التساؤل بالشك المعاصر في إمكانية
تصور نظرية أخلاقية سامية أي لا تأخذ اختيارات الأفراد
وحجم الثقافات بعين الاعتبار. تُغطّي الحلول المقترحة طيفا كبيرا
يمتد من الكونية الكانطية (لوك فيري- الرجل الإله أو معنى الحياة/
أو Luc Ferry, *L'homme dieu ou le sens de la vie*, 1996)
الوضعية الثقافية (شارل تايلور-ينايع الأنا/ Charles Taylor, *Les*
Sources du moi, 1998) إلى التعددية (بول ريكور-الذات نفسها
باعتبارها آخرا/ Paul Ricœur, *soi-même comme un autre*,
1990) مروراً بالنفعية (ديريك بارفيت-الأسباب والأشخاص/
Derek Parfit, *Reasons and persons*, 1984).

أما الثانية فهي البحث عن مبادئ للفعل توافق في المجتمعات
الديمقراطية بين العدالة الاجتماعية وراحة الفرد. وتُعتبر أعمال
جون راولس-نظرية العدالة/ John Rawls, *Théorie de la*
justice, 1987) وتوماس ناجل- إمكانية الإيثار/ Thomas Nagel,
1978, *The possibility of Altruism*، وجورجن هابرماس-نظرية
الفعل التواصلي/ Jürgen Habermas, *La théorie de l'agir*
communicationnel, 1987) مراجع في هذا المجال.

وتتعلق الثالثة بضرورة أن يجد الفكر الأخلاقي تطبيقات في مجالات
النشاط الإنساني التي تتطلب قرارات واضحة: مثل التنازل والصحة
والعمل والبيئة. ينبغي ألا يُخلط بين هذا المهم الأخلاقي وصياغة
قواعد السلوك: يتمثل هذا المهم أساسا في جعل الفلسفة معرفة قادرة

على توضيح المشاكل، ويجدُ تعبيراته في ميدان البيولوجيا الإنسانية وأخلاقيات الأعمال وحقّ التأمين والبحث العلمي (انظر مثلاً: آن فاغو-لارجولت، الإنسان البيوأخلاقي، من أجل أخلاقيات للبحث حول الكائن الحي، / *L'Homme* ; Anne Fagot-Largeault ; *bioéthique, pour une déontologie de la recherche sur le vivant*, 1985).

نيقولا جورنيت

من الأمور اللافتة في النقاشات الفلسفية المعاصرة إعادة النظر في هذه المسلّمة الميجلية. ظهرت الفلسفة كما نعرفها من دون شكّ مع الديمقراطية الأثينية وربّما بلغت أوجها في المانيا في القرن التاسع عشر، لكنّها لا تستطيع أن تُمارس احتكاراً مُطلقاً لحياة العقل: لا يمكنُ أبداً للحكمة التي كان يطمح إليها ورثة سقراط أن تكون ملكية غربية خالصة. لهذا تتسرّب تعاليم البوذية أكثر من أيّ وقت مضى عبر حدودنا بينما يُثير الفكرُ الصيني فضولاً واهتماماً متزايدين.

إعادة اكتشاف حكمة بلا حدود (جغرافية أو حضارية) هي خطّ مُميّز لعصرنا. بتخلّصها من هاجس التقدّم تكتشف الفلسفة نفسها مُعاصرة بأصولها، أي بصراعها مع سؤالها الأول: كيف ينبغي العيش؟ طوال سريان اعتقاد التاريخ قادراً على إنتاج مثاليات للإنسانية كان الفيلسوف مُفوّضاً بوضع مصادره الفكرية تحت تصرّف العلوم والتقنيات. مثل كوندورسيه، كان باستطاعته تصوّر أن الإنسانية تنتزع نفسها من الظلمات أكثر فأكثر دائماً بفضل أنوار النهضة. لكنّه ينزع في نهاية هذا القرن (الـ 20، المترجم) مع عودة قدر كاف من الأوهام إلى التصالح مع العالم في الـ "هنا والآن". لا ليس بإدارة الظّهر

للتقدّم لكن مع إعادة استثمار التساؤل الذي بدأه كبار الفلاسفة، وهو التساؤل الذي لا يملك العلم إجابات له.

شيء آخر: في قراءة الأعمال الفلسفية الكلاسيكية جرى الانتقال من التركيز على أسماء إلى التركيز على أخرى. فالإنسانية التي جاء بها ديكارت وغاليلي تبدو ساذجة وبسيطة أمام تلك التي جسّدها مونتانيي أو ماكيافيللي اللذين لم يكن هدفهما الوصول إلى سيطرة الطبيعة. حلّت بشكل متزايد اليوم، محلّ الكبرياء البروميثيوسي (نسبة إلى بروميتيوس إله النار في الميثولوجيا الإغريقية - ورمز حبّ الإنسانية/ المترجم) المدعوم بنظرة ميكانيكية للعالم، دعوة إلى التحالف مع الطبيعة أو على الأقل الاعتراف بالذنب تجاهها. هناك من دون شك طرقٌ عدّة للإجابة على هذه الدعوة نجدها متجسّدة عند بعض مفكرينا المعاصرين. وهكذا فإنّ رفضَ وهم وجود الإنسان خارج البيئة ومن ثمّة إظهارُ إنسانية بها تواضعٌ وقبولٌ بنظام الأشياء (أي بالطبيعة - المترجم)، هو نمطُ الإنسانية الذي دافع عنه كلود ليفي ستراوس الذي أعلن انضمامه الإرادي إلى البوذية التيبّتيّة (نسبة إلى التّبت في الصين - المترجم). أمّا أطروحة جون بول سارتر وألبير كامو فهي مواجهة الجانب المأساوي في الوضع الإنساني وكذا مواجهة المفارقة في الوضعية التي يكون فيها الإنسان مُكرّسا جهوده دائما وأبدا وبصورة طبيعية لانتزاع نفسه من الطبيعة ومن حتمياتها وهي أطروحة روسو من قبل. أخيرا إيجابار الذات على توضيح طابع النزاع العميق بين الناس وكذلك الكيفية الخفية لتشكّل التاريخ الذي يرسم مع ذلك فضاء مشتركاً بينهم (الناس)، هذا هو طموح م. ميرلو-بونتي وهو يتّخذ ماكيافيللي مثالا يرى فيه خطوطا إنسانية بلا توهم. في كلّ الحالات تقبلُ الإنسانية نوعا من "عودة اندماج الإنسان في الطبيعة" بحسب تعبير

نيتشه. وبهذه الصفة على الفيلسوف أن يُدرج وجوبا حدث الألم الجذري والضرورة أو المحدودية. وبعيدا عن الوعد بالشفافية أو الحقيقة أو انتصار الخير يُشجّع على حرية قول لا لما لا يمكن تفاديه إلى حدّ الظهور بمظهر من يضمن مشاريع تقترب من "بارود شرف أو الطلقات الأخيرة في معركة خاسرة". المهم: الإنسانية مُمزّقة أو لا تكون⁽¹⁾. يمكن لـ "عودة الإنسان إلى الطبيعة" التي تقبل بها هذه الإنسانية أن تُلخّصَ مطمَح أبحاث الفلاسفات الأكثر لفتا للأُنظار اليوم. فقد أسّست للبرنامج البِنوي لما عارض كلَّ طريقة لتفضيل الإنسان وضميره، إذن للمهرمينوطيقا⁽²⁾ والشخصانية. كان الأمر يتعلّق بدعم قضية العلوم الإنسانية المُهمّة تقليديا بمعارضة الشروحات السبّبية التي توحى بها علوم الطبيعة.

في أيامنا هذه يتأكّد بقوة مشروع وصف الطواهر الاجتماعية بأدوات هذه العلوم من طرف فلاسفة كثيرا ما يكونون قد تكوّنوا ضمن التقاليد الأنجلوسكسونية لكن بإمكانهم الاعتراف بانتماء ما إلى حكمة سينيوزا مادام رفض المركزية الأنثروبولوجية موجودا لديهم. نستطيع ضرب المثل بـ "فلسفة العقل" التي تنتشر أعمالها في فرنسا من حسن إلى أحسن، وخصوصا أعمال دانيال دينيتي ودونالد دافيدسون وتوماس ناجال⁽³⁾. تبدو فلسفة العقل مُهمّة بحلّ موضوعها. فالأبحاث التي تُجريها حول الوظائف الذهنية يُنشّطها قصدُ التخلّص من الأطروحة الثنائية لديكارت القائلة بجوهر غير مادّي يُفترض أنّه يقود جسّد الإنسان. يلتقي هذا المشروع مع مشروع الماديين في القرن الثامن

(1) انظر: J M Besnier, L'Humanisme déchirée, Descartes et Cie, 1983.

(2) انظر الكلمات المفتاحية في نهاية الكتاب.

(3) انظر مقالة جون فرانسوا دورتييه المُعنونة بـ "من الدماغ إلى الفكر/الروح.

في هذا الكتاب.

عشر الذين كانوا يأملون تبين عدم وجود الروح. تُجند هذه الفلسفة معارف العلوم والتقنيات التي كانت مُنزوية تحت لواء الفلسفة في السابق، وكذلك مصادر المعرفة ووسائلها المادية. ومع ذلك فإنَّ الحذر النقدي ينقصُها أحيانا كما سنرى.

شريك (فخاخ) التحول المنهجي

هناك في الواقع غموض مُلازم للإجراء الهادف إلى التعرف على الميكانيزمات العاملة الكامنة وراء الكفاءات (أو المَلَكات) الإدراكية من كلِّ نوع، من الإدراكات الابتدائية البسيطة إلى التفكير الرياضي الأكثر تطوُّرا. العلوم الإدراكية قوية بطبيعة الحال نظرا لاستعدادها للجوء إلى اكتشافات البيولوجيا الذرية- *Biologie moléculaire* وفيزيولوجية الجهاز العصبي- *Neurophysiologie* وعلم نفس الحيوان- *Psychologie animale* والإثنولوجيا (علم الأعراق) المقارنة- *Ethnologie comparée*. لكنَّها قابلة للإصابة والعطب أيضا ذلك أنَّها لا تضعُ لنفسها أيَّ حدٍّ: وهي تطمَح إلى كلِّ المعرفة المُمكنة، تعرَّضت للنقد من كانط الذي شخَّص تصوُّراتها وأوهامها عندما علَّم (بمعنى أشار إلى أو وضع علامة- المترجم) إخراجات العقل لما لا تُمكن لأنظمة ميتافيزيقية غير عقلانية. المثل الأكثر تأثيرا هو مَثَلُ الباحثين الذين عرَّفوا -عن صواب- الميكانيزمات العصبية على أنَّها مبدأ كلِّ عملٍ إدراكي. لكنَّهم يُضيفون إلى هذه القاعدة من النظريات التفسيرية لكيفية عمل العقل، وبغير كثير من التحوُّل يجرِّون السلوكيات الأخلاقية والجمالية إلى مجال الإنجازات الإدراكية زاعمين بذلك تحديدَ أساسها البيولوجي. البعض الآخرُ وبتنبُّههم لتقارب مظاهر الذكاء الفردي ومظاهر الذكاء الجمعي ردُّوا سيرَّ العمل الاجتماعي والإنتاج الثقافي بمختلف أنواعه "إلى

الطبيعة". وهكذا تحصّلت أبحاثُ علماء اجتماع بيولوجيين مثل إدوارد أ. ولسون وريشارد داوكنس على اعتبار وثيقةٍ كبيرين وقد استطاع عالمُ أنثروبولوجي هو دان سبرير أن يجدَ لـديهما عواملَ قاعدية لـ: "علم جوائح (أوبئة) التمثيلات-épidémiologie". باختزال عملنا الذهني في عمل مجموعة من الخلايا العصبية تُحاول هذه النظريات تجاوز الثنائية التقليدية المُحققة، ثنائية الروح والجسد. باختصار، تفرّضُ الخاتمة نفسها بسرعة كما يلي: البيولوجيا الجزيئية (الذرية) ونظريات التطور وعلم النفس واللسانيات والمنطق مدعُوةٌ كُلُّها للتعاون باتجاه تمثيل شاملٍ للعالم على النحو الذي حلم به الميتافيزيقيون دائما وعلى النحو الذي ما تزال الروحانياتُ الشرقية تُعلّمُهُ.

وهكذا ودون أن تُحسَّ بذلك اقتيدت فلسفةُ العقل إلى المحلِّ نفسه حيث تزعمُ الوضعيةُ المنطقيةُ أنَّها حصرت النشاط العلمي: في غير القابل للتأكيد وما لا يوصَف والدوغمائية. ينبغي للفكر الكانطي في نظرنا أن يسترجع من الآن مكانته مع مُهمّةٍ تقوم مدى طريقة التحول المنهجي في العمل في علوم الإدراك. لا يتعلّق الأمر فقط بتحديد الآثار النَّاجمة عنها بل بتجنُّب التعميمات الإيديولوجية التي تدّعي ملكيتها بغير حقّ.

في الميدان المُكتشَف من هذه العلوم قيد التشكُّل، لا يبدو هذا التصوُّر للمعرفة قابلا للمقارنة إطلاقا مع ذاك الذي يميل إليه فلاسفةُ الأنوار. إنَّه غيرُ مُنتجٍ من فاعل ديكارتي (أي قائل بالديكارتية، مؤمن بمنهج ديكارت وطريقته في فهم الوجود-الترجم) واعٍ لذاته وسيّدٌ لخطئه. إنَّه يبدو على العكس من ذلك مُفخَّمٌ وغريب، دينيٌّ وصوفي ومُحمَّلٌ باللاعقلي أكثرَ من ذاك الذي اتجه إليه رجالُ النهضة. إنَّه يَعد بالتصالح مع الطبيعة والاندماج في الكلِّ الكبير. نستطيع أن نُمثِّل

باستئناف أعمال العالم البيولوجي فرانسيسكو فاري في مجال علم
"التجدّد الذاتي للخلايا المكوّنة لنظام ما-autopoièse" أو أعمال إدغار
مورين في "التعقيد-complexité"⁽¹⁾. هكذا يُمكن لمثل الحكمة أن
تتلقّى أيضا رضاها من قِبَل الفلاسفة التي تُعدُّ أبحاثهم غريبة مُسبقا عن
الأخلاق. ليست مفارقة صغيرة لمتابعي الأفكار اليوم رؤية هذا التقارب
غير المخطّط له سلفا لأسئلة متفرّقة: كيف يجب أن نعيش؟ إلى أي
مدى يمكننا تسليم قيادنا إلى العقل؟ ماذا يعني أن نعرف؟ أيّ نموذج
للإنسان ينبغي أن نُجسّد؟

(1) انظر : J M Besnier, *Les Théories de la connaissance*, Flammarion, 1996.

المهمّات الحالية للفلسفة

حوار مع لوك فيري (*)

لا يُغامر أيُّ مُفكّر اليوم في اختلاق "نسق" فلسفي. المهمّة الحالية للمفكّر مُضاعفة: نظرية، وتمثّل في فهم عصرنا، وأخلاقية. الآن وقد تصالحنا مع الديمقراطية يبقى أن نجعل منها نقدا داخليا وأن نُعيد التفكير في أسسها.

العلوم الإنسانية: ما هي مهمّة الفيلسوف في المجتمع المعاصر في رأيكم؟

لوك فيري: ليس بإمكان أيّ فيلسوف مُحترِف اليوم أن يُقارن نفسه بكبار فلاسفة الماضي دون أن يكون مدعاة للسخرية في الحال. يقينا تكمن هنا مشكلة حقيقية. لا أحد يمكنه زعم تأليف كتاب مُوازٍ لـ "جمهورية" أفلاطون أو "تأملات" ديكارت.

يمكن تفسير هذه الظاهرة على أنّها علامة على أفول شمس الغرب، بيّد أن القول بأنّ التحوّلات الجينية التي تجعل المُفكرين

(*) أستاذ في جامعة باريس السابعة ورئيس المجلس الوطني (في فرنسا) للبرامج. من مؤلفاته الحديثة:

Philosopher à 18ans (avec A. Renaut), Grasset, 1999. *L'Homme dieu ou le sens de la vie*, Grasset, 1996, *Le Nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992.

(وهو أيضا وزير التربية الوطنية في فرنسا في الفترة من 2002 إلى 2004 في حكومة جون بيار رافاران في بداية العهدة الثانية للرئيس جاك شيراك. المترجم).

المعاصرين أقل ذكاءً من نُظرائهم في الماضي غير مستساغة كثيرا. كما أن القول بنفاذ المشاريع والمخططات الكبرى غير مُرضٍ هو أيضا. أعتقد بالأحرى أن وضع الفلسفة وبصورة عامة كل عمل فكري قد تغيرَ منذ نهاية القرن التاسع عشر. شهدت الفلسفة الحديثة - من ديكارت إلى نيتشه - كتابا كبارا أنتجوا أنساق تفكير كبرى فيها مكان واسع للأخلاق والجمال وفلسفة العلوم وفلسفة السياسة بطبيعة الحال. تحاول هذه الأنساق التي تشمل كل جوانب الفلسفة أن تُنافس الدين في نقطة مُحددة: إنها تمس في الواقع القضايا النهائية، تلك المتعلقة بمعنى الوجود. طورَ ماركس نفسه نظرةً كليةً للعالم تتعايش فيها كل جوانب الذكاء والثقافة. كما حلَّ فيها قضية معنى الوجود بتأكيدهِ على أن الخلاص فوق الأرض يتم فقط بقيام مجتمع خالٍ من الطبقات. وأعتقد أننا نجد هذه الظاهرة في كل الفلسفة الحديثة بدرجات مُتفاوتة وبصورة خاصة فيما نُسَمِّيها بالمثالية الألمانية. والحال أننا نرى اليوم ألا أحد من الفلاسفة يزعمُ إنتاج شيء ما مُشابه لهذه الأنساق.

العلوم الإنسانية: أليس الأحرى أن نقول إنَّ الفلاسفة المعاصرين يتمسكون فقط بنقد أنساق أسلافهم وشرحها دون توقُّف؟

لوك فيري: منذ نيتشه وحتى الفلاسفة الفرنسيين في الستينيات من القرن العشرين، كانت الفلسفة في مُعظمها تفكيكا للفلسفة المثالية الألمانية وللـفلسفة الذاتية كما وضعها ديكارت وطورها فيما بعد لايبنتز وهيغل وربما ماركس. إنها إعادة نظر في الطابع الديني للأنساق الكبرى، لكل ما نُسَمِّيهِ "الأوهام الميتافيزيقية".

أصبح عمل الفيلسوف إذن كما يقول نيتشه عبارة عن حفريات (جينالوجيا) هدفها: تحديد أصول هذه الأوهام المُشكلة للفلسفة

الحديثة. هذا الفكر تاريخي جداً. نيتشه فقيه لغة وهايدجر مؤرخ كبير للفلسفة. لم يعد هناك إنتاج للأنساق بل غدت الفلسفة تاريخية بتفكيكها لأطروحات الماضي الكبرى.

اليوم انتهت المهمة التفكيكية تماماً. نستطيع بطبيعة الحال تطبيق أفكار نيتشه في مجالات أخرى مثلما فعل فوكو في حقل تاريخ المؤسسات الحديثة - المدرسة والسجن أو المحبس - وأن ننقل النقد الذي قام به هايدجر للميتافيزيقا الحديثة إلى مجالات أخرى كما فعلت آرندت في موضوع الشمولية لكن الثقل محدود. وهو اليوم أقل إنتاجية مما كان عليه.

العلوم الإنسانية: إذن ما هي الطموحات التي تبقى لفيلسوف سنوات الـ 90؟(*)

لوك فيري: أعتقد أن للفلسفة المعاصرة مهمة مضاعفة. الأولى نظرية وهي دور فهم ليس فقط لما هو كائن ولكن لما كان أيضاً. يتمثل هذا الدور في إعادة رسم تاريخ رؤى العالم التي عبرت مسارنا الديمقراطي ونشطته. هذا العمل لم ينته بعد إطلاقاً، ويبقى مهماً إن كنا نريد تأمل مصطلحات مثل الهجرة والمواطنة أو الجنسية.

المهمة الثانية أخلاقية: إنها نقد الزمن الحاضر. مارست الأجيال الماضية هذا النقد باسم نموذجين. نقد مفكرو اليمين واليمين المتطرف المجتمعات الديمقراطية باسم ماضٍ ولئى. وقام به المفكرون التقدميون والماركسيون في كثير من الأحيان باسم مستقبلٍ مشرق. والحال أننا اليوم متصالحون مع المجتمعات الديمقراطية. مهمة الفكر التي تفرض نفسها اليوم هي إذن محاولة ممارسة نقدٍ داخلي: تحليل واقع هذه

(*) من القرن العشرين. المترجم.

المجتمعات باسم مبادئها نفسها، باسم الوعود التي تُقدِّمها لكن التي لا تفي بها.

أعتبر النقد الداخلي مُخرَّباً بلا نهاية أكثر من ذلك الذي مورس باسم مبادئ راديكالية خارجية غريبة عن المجتمعات الديمقراطية سواء أكان ذلك في إطار الفاشية أم في إطار الماركسية.

العلوم الإنسانية: مجتمعاتنا اليوم لم تُعدْ تتكى على طابع ديني. كيف تستطيع فلسفة اليوم أن تتأمل هذا النظام الديمقراطي بلا أسس خارجية؟

لوك فيري: تتأمل المجتمعات-قبل الحداثة أو قبل-الديمقراطية نفسها من الخارج بما تُسميه التقاليد. هذه المجتمعات التقليدية محكومة بقانون يأخذ مصدره وشرعيته من خارج إطار الكائنات البشرية. هو قانون يمكن اعتباره دينياً بالمعنى الواسع للكلمة. تتجذّر العدالة في ماضٍ لا حدّ له تُمثله صفة إلهية. على العكس من ذلك تتميز المجتمعات الديمقراطية بمشاريع مؤسسات ذاتية المصدر: بمعنى العمل بما من شأنه أن يجعل الكائن البشري هو نفسه مصدر القوانين التي تُصاغ انطلاقاً من الإرادة والعقل-أو المصالح. إنَّها نهاية الفكر اللاهوتي السياسي (théologico-politique) وإذن ظهور الاعتباري.

كيف نتجنّب أن تكون القوانين بصمات للأفراد الذين يخترعونها؟ أعتقد أنّ هناك إجابتين لهذه المشكلة. الأولى هي إجابة الليبراليين وأطروحتهم الأساسية أنّ البشر ليسوا في حاجة إلى أداة خارجية كالدين كي يتعايشوا. يكفيهم أن يتبع كلٌّ منهم مصالحه الذاتية كي يدخلوا في علاقات صلبة تُعدّ التجارة أحد نتائجها الأكثر إقناعاً. البحث عن المصلحة الذاتية يُسهّم في تحقيق المجموع، السوق. ترجم ماندفيل هذه الفكرة في الشعار القائل: "النقيصة (أو العيب) الذاتية

حَسَنَةً عَامَّةً". سِيئةُ هذه الإجابة أنَّها لا تشغل بالقضايا الأخلاقية. القانون ما هو بتعبير مونتيسكيو سوى تقنين للعلاقات الموجودة من قبل بين الناس. مثلاً: حُجَّةُ إضفاء الشرعية على الإجهاض هي هذه: بما أنَّه يُمارَس وأحياناً في ظروف غير مقبولة في المستوى الأخلاقي كما في المستوى الطبي ينبغي عدم المعاقبة عليه. يتمثل الأمر هنا فقط في اعتماد أمر واقع والتصديق عليه دون إطلاق حُكمٍ قيمي على الإجهاض.

العلوم الإنسانية: ألا توجد في هذا الحكم "حرية الاختيار" وتصرف الإنسان في جسمه؟

لوك فيري: إنَّها حُجَّةٌ لم تستعملها السيدة فيل إطلاقاً^(*). بقي الليبراليون في مستوى إبطال العقوبة فقط دونما اتخاذ موقف في المستوى الأخلاقي. من المحتمل جداً أنَّ بعضهم صوّت لفائدة القانون مُعتبراً إياه غير أخلاقي.

والحال أنَّنا اليوم إزاء عدد مُعتبر من القضايا الأخلاقية التي تدخل بالضبط في مجال القانون. سنكون مُجبرين على تقديم إجابات جماعية على هذه القضايا بالتدخل في المستوى التشريعي. التشريعات الخاصة بمجال الأخلاق البيولوجية-Bioéthique بصدد الوضع. كيف ستكون صيغة وضع حدود لها؟ من الذي سيضعها؟ بأية إجراءات وحسب أية مقاييس؟ إذا رفضنا الإجابات ذات الطابع الديني والإجابات التي هي مُجرّد "جواز مرور" ليبرالي، فعلينا الذهاب إلى نوع آخر من الحلول.

(*) هي السيدة سيمون فيل-Simone veil، وزيرة الصحة في فرنسا من 1974 إلى 1979، أيام رئاسة فاليري جيسكار ديستان وفي حكومات جاك شيراك وريمون بار. صدر على عهدها قانون إباحة الإجهاض سنة 1975 وهو قانون ناضلت من أجله طويلاً. هي أول امرأة ترأست البرلمان الأوروبي في الفترة من 1979 إلى 1982. (المترجم).

النقطة الثانية، أعتقد أن علينا مقارنة مرحلة أصبح فيها التعبير العمومي عنصرا أساسيا. لماذا نُبرّر؟ التعبير ليس فقط التعبير عن رأي مثلما نُعبّر عن حكم ذوقي، إنه أيضا البحث داخل الذات عن أسباب تُناسب الآخرين أيضا. يتعلّق الأمر هنا بإقناع الآخرين. هذه العملية إذن لا يمكن إلا أن تكون عمومية.

العلوم الإنسانية: هل هي عودة إذن إلى التقاليد الإغريقية التي تُعطي الأفضلية للمحاجة في الساحات العامة؟

لوك فيري: لست متأكدا من ذلك. ينبغي التمييز بدقة بين نظريات المحاجة كما كانت مُستعملة في الفلسفة الإغريقية وبين النظريات الحديثة. تبدأ المحاجة في الفكر الإغريقي عمليا بإيراد جملة من الآراء المعروفة في الموضوع المُعالج. المحاجة الحديثة تبحث على العكس من ذلك على أن تقوم بذاتها فقط.

تزعم الديمقراطية الإغريقية بأنها ديمقراطية مباشرة. إنه في اعتقادي استيهاً للتسيير الذاتي. تغدو الجمعيات العامة بسرعة سيطرة للديماغوجية والإرهاب الفكري. إنه نموذج بال وكراثي تماما. ما نحن بحاجة إليه اليوم هو مؤسسات تُحسّس بالنقاش العام وتستطيع تنظيمه. هذا غير موجود بعد، ومع ذلك تسمح المداولات حول قانون الجنسية بالتدليل على مُلاءمة هذه الأطروحة. استطعنا أن نرى أثناء نقل النقاشات عبر التلفزيون أثر المحاجة العمومية. كان الأفراد المُشكّلون للجنة الحكماء مُلزمين بمحاجة جدية، أي إعطاء مُبررات وليس التأكيد. كل أفراد اللجنة تراجعوا عمليا عن مواقفهم المبدئية.

العلوم الإنسانية: المحاجة تفترض بعض الشيء من الذاتية.

لوك فيري: تتخذ الانتقادات الموجهة للذاتية حفریات (جينالوجيا) نيتشه نموذجاً، لكنّها تتخذ التحليل النفسي كذلك أيضا. تُهيمن على

الفاعل قوى غير واعية تعبّره، وهو ما عبّر عنه لاكان بصيغته "حديث في-ça parle en moi". الفاعل مُحدّد بشيء من الخارج، بقاعدة لا يفقهها. هكذا يتضمّن هذا النقدُ للأنظمة وهو يُعظّم التحكّم الواعي في الذات عودةً إلى التقاليد. والحال أنّه من غير الممكن النطقُ بحجّة دونما نسبها إلى الذات ودون التفكير أيضا في أنّنا مسؤولون عن هذه المُحاجة. عندما أقول: لست مُوافقا" فأنا مضطّر لأن أقول "أنا" وبالنتيجة تبعثُ فكرة ذاتية مؤسّسة للمُحاجة التي سأقوم بها. إنّه لمن المستحيل زعمُ المُحاجة وتفكيك مُصطلح الذاتية في الوقت نفسه. كلُّ فلاسفة التفكيك إذن مُعارضون للمُحاجة ويُفضّلون على نحو ما مبدأ الشرعية التقليدية على مبدأ الشرعية الديمقراطية. حقيقة ينبغي أخذ الاكتشافات الصّارخة للحقيقة من التحليل النفسي وعلم الاجتماع والجنالوجيا النيتشوية بعين الاعتبار، غير أنّه ينبغي الاحتفاظ بشيء من فكرة الذاتية بما أنّها مبدأ مرجعي أساسي لكل إجراء حجاجي.

العلوم الإنسانية: هل لكم أن تعطونا في بضع كلمات رأيكم في أطروحة فوكوياما القائلة بأنّ نظامنا الديمقراطي التمثيلي يُشكّل نهايةً للتاريخ؟

لوك فيري: أعتقد أنّه يطرح مشكلة حقيقية بحديثه عن انتصار الليبرالية. أوّلُ حكمٍ ممكن على كتاب فرنسيس فوكوياما⁽¹⁾ هو الردّ بأن التاريخ بعيد عن أن يكون قد اكتمل، وإنّه على العكس من ذلك لم يكن في يوم من الأيام أقلّ يقينا ممّا هو عليه اليوم، اهبّار الكتلة

Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Avon (1) books, 1993 (traduction française *La Fin de l'histoire et le dernier home*, Flammarion, 1994).

انظر أيضا مجلّة 1989, n° 47 ; Commentaire,

الشيوعية جعل الحياة السياسية الدولية غير متوقعة تماما. لكن هذا لا شيء أمام السؤال الذي يطرحه على نفسه وهو معرفة إلى أي مدى يمكن تصوّر أي شيء آخر عدا التمثيل الغربي في إطار الأنظمة الديمقراطية. هل باستطاعتنا التفكير في شيء آخر سوى مجرد إصلاح للنظام الليبرالي؟ إصلاح يؤدي بطبيعة الحال إلى مشاركة أكثر من المواطنين سيما في مستوى المداولات. أعتقد أنّه الإصلاح الوحيد الممكن في الواقع لنظامنا. تبدو الديمقراطية وقد اكتملت رغم إمكانية تحسينها اللامتناهية لكن داخل إطار محدّدة قواعده سلفا. النظام التمثيلي هو ربّما آخر وجه ممكن للعالم الديمقراطي. يمكن انتقاد النظام الليبرالي إلى ما لا نهاية لكن عندما يجري الحديث عن الشيء الذي يمكن تعويضه به، أحسّ أنّه لا تبدو لنا سوى أشياء لا معنى لها وهي غير جديدة أيضا. وبهذا المعنى تبدو أطروحة فوكوياما حول نهاية التاريخ مهمّة.

العلوم الإنسانية: من جهة أخرى كنت بطل النضال ضدّ السياسة البيئية التي تريد تأسيس المجتمع على قانون خارجي عنه هو الطبيعة.

لوك فيري: تتوزّع البيئة ثلاثة تيارات مختلفة تماما. تتضمن هذه الحركة على أية حال نقدا للحدّثة. لا توجد حساسية بيئية ليس بها وبالتوازي بعدّ نقدي للعالم الحديث وبالضبط الحضارة الغربية. يُفترض هنا أنّ العالم المُصنّع ملوّث وتحرّكه فقط الرغبة في الاستهلاك ومن ثمّة الإنتاج. إنّهُ يُهدّد دائما بقيادتنا نحو خراب الأرض.

تقودنا هذه الحقيقة إلى الأطروحات التي تنادي بالعودة إلى الماضي. كان البيئيون النازيون ينتقدون العالم المُصنّع الحديث باسم الحنين إلى "جرمانية صافية" التي كان جوّ ألمانيا فيها (نقيا) طبيعيا

وثقافيا بشكل غير قابلٍ للانحلال. إنَّه بُعدٌ رومانسي مع إرادة وقف الثُّمُو للعودة إلى أشكالٍ حياةٍ تقليدية التَّمط. نجد التيار الثاني في أقصى اليسار، إنَّه يدافع عن فكرةٍ تتجاوز المجتمع الصَّناعي بالتخطيط. فالخيار الأمثل ليس العودة إلى الوراء لكنَّه مراقبة نموِّ التقنية المُعتبرة مخلوقا يفلت من سيطرة خالقه.

تستند هاتان الحركتان البيئتان الكبيرتان إلى نماذج سياسية منهارة: المحافظة الجديدة والتسيير الذاتي.

العلوم الإنسانية: لكنَّ هذا التَّقَدُّ المؤسَّس على قاعدة فكرية ليس مُلائما حقًا من الناحية الساسية فليس في الحركات البيئية فوهرر ولا آية الله ولا بُلشفي...

لوك فيري: من هنا بالضبط تأتي النقطة الثالثة. لا نستطيع في الواقع حصر البيئة في هذين التيارين. فالنقاش "البيئي-الفاشي" و"البيئي-اليساري" هو مثال النقاش الخاطيء. هو شكل بيئي ثالث ويمثِّل الاتجاه المُهيمن. إنَّه مطلب فرداني: مُحاربة التلوُّث وحماية البحر الأبيض المتوسط والأنواع الحيوانية. هو تأمين نوعية الحياة.

هذه الرُّغبة مرتبطة تماما بالشهوات الديمقراطية المشتركة أكثر من غيرها بين المجتمعات الحديثة. لأجل هذا وعكس توهُّمات البيئيين تجمعُ المجتمعات المُصنَّعة النَّسب العالية جدًّا لتواجد أنصار البيئة فيها وتحتوي على أضعف نسبة تلوُّث. والمفارقة في الواقع هي أنَّ التلوُّث محدود جدًّا في البلاد الأكثر تصنيعا والأكثر حداثةً، أكثر ممَّا هو عليه في أيِّ بلد آخر. والهَمُّ البيئي هو في العمق مُطالبة بصحَّة جيِّدة. لكنَّ رَدَّة الفعل الديمقراطية هذه المُشتركة تماما -فكُلُّنا أنصارٌ للبيئة- مُهدِّدة باستمرار بأن يستولي عليها الخطابان العنيفان اللذان لا يملكان أيَّ نموذج. ينتمي مُنظِّرو التيار إلى إيديولوجيات يمينية أو يسارية،

وأنصارها لا يريدون إطلاقاً لا العودة إلى الوراء ولا مشاريع التسيير الذاتي. على البيئة أن تجد التعبير السياسي والفكري الذي يناسبها.

العلوم الإنسانية: أخيراً نتحدث عن دراستكم حول إعادة تشكيل تاريخ الفاعل عبر تاريخ فلسفة الفن.

لوك فيري: نصادف في فلسفة الجمال كل القضايا التي تحدثنا عنها. يُبين تاريخ فلسفة الفن أن الفن مُقدَّس في كل المجتمعات قبل الحداثة أساساً. ينبغي أن يعكس العمل الفني علامات دينية تابعة لعالم خارج عن إرادة الناس. الفن عالم صغير عاكس لتألف كوني، تألف لا يتعلق بالذاتية الإنسانية. الفنان وسيط بين تألف الفضاء أو العالم الديني وتآلف العمل الذي يُنجزه ومن ثمة يبقى بين العالم الإلهي وعالم الإنسان. إنه ليس شخصية مركزية في الفن. حتى إنه ليست لإسمه أية أهمية.

مع ميلاد العالم الديمقراطي حدث انقلاب كامل لهذه الوضعية. أصبح الفنان مبدعاً بآتم معنى الكلمة. توقَّف العمل الفني عن أن يكون عاكساً لعالم خارجي ليُصبح تعبيراً عن شخصية فرد استثنائي. في هذه الأثناء أصبحت الأصالة أمراً مطلوباً. في المجتمعات التقليدية، لا يُمنح الإبداع بل هو على العكس من ذلك ممنوع تماماً، يجب التقليد. ندخل في المجتمعات الحديثة دائرة التجديد والاختراع الأبدي، دائرة الحركة التي تُميّز المجتمعات الديمقراطية. الفن التجريدي هو أوج هذه الحركة. في أعماله المكتوبة يقول كاندينسكي-Kandinsky إنه ينبغي تركُ التصوير (بمعنى التجسيد- المترجم) للوصول إلى الذاتية الخالصة للحياة الداخلية التي كانت محجوبة بتمثيل المظهر الخارجي. نحن هنا في قلب تاريخ الذاتية. القضية المركزية في علم الجمال الحديث هي المُتعلّقة بمقاييس الذوق. لم تواجه الفلسفة القديمة هذه المشكلة، الجميل كان موضوعاً بما أنه يعكس شيئاً خارجاً عن إرادة الإنسان.

يقع علم الجمال في مركز قضية التواصل بين الذاتية والجماعي. وبالطريقة نفسها التي ينبغي التفكير فيها في القيمة الكونية للقانون منذ أن أصبح من صنع الإنسان، على الفلسفة الحديثة أن تُجيب عن هذا السؤال: كيف نتأمل الإجماع حول أعمال ثقافية لما تكون مُصممة من فرد واحد لجمهور يعود إلى ذاتيته الخاصة إذ يجعل ذوقه يتدخل في الأمر؟

العلوم الإنسانية: هل يمكن للفنان أو حتى للسياسي أن يطالب بأن يُقارَن بأسلافه مثلما هو الحال بالنسبة للفيلسوف؟

لوك فيري: لا، لكنّها ربّما ليست علامة أفول هذه المرّة، لكنّها نتيجة لفصل مُجتمعنا عن الدّين. في النظام السياسي مثلا يقول مسؤول عن نفسه إنّهُ رجلٌ عظيم لأنّه يُعتَبَر تجسيدا لجوهر أعلى من الذاتية، جوهر ديني خالص. ويقول كان رجلا عظيما لأنّه يُجسّد لوحده الأمة الفرنسية.

اليوم ليس بإمكان أيّ شخص سوى إظهار شخصيته. التعبير عن الذاتية شيء رائع من دون شكّ لكنّه لا يستطيع إطلاقا الإحياء بهذا النوع من الرّعب أو الاحترام الديني الذي كنّا نُحسّ به سابقا إزاء تجسيد شيء ما مُقلّسٍ.

أجرت الحوار: آنا زيسمان—Anna Zisman

العلوم الإنسانية، عدد 18، جوان 1992.

معرفة الذات وأخلاق الفعل

حوار مع بول ريكور¹

يُعتبرُ بول ريكور أحدَ أهمِّ الفلاسفة المعاصرين. تتمثَّل أعماله صعبة الفهم أحيانا في تأمُّل للفاعل، وتَمَسُّ موضوعات متنوعة كثيرا مثل كتابة التاريخ والسُّرد والأخلاق وتفسير التوراة والتحليل النفسي والسياسة والعدالة.

العلوم الإنسانية: يعود مصدر إحدى تأملاتكم الوجودية إلى مأساة عائلية أثناء الحرب العالمية الأولى.

بول ريكور: بالضبط. فقد وُلدت سنة 1913 وقُتل والدي في الجبهة سنتين بعد ذلك. لم نُحسَّ في بيتنا بنصر 1918 كنصر بل كفترة حُداد. أصبحتُ بعد ذلك حسَّاسا جدًّا تجاه الانتقادات التي مسَّت معاهدة فرساي القاسية كثيرا على ألمانيا والمسؤولة في النهاية عن الانهيار السياسي لهذا البلد بما أنَّها طالته بالاستسلام، وهي المطالبة التي فهمتها فيما بعد على أنَّها كانت فعلا انتحاريا من أوروبا.

(1) أستاذ امتياز في جامعات عدَّة (خصوصا في فانسان وشيكاغو). مدير مجلة ميتافيزيقا وأخلاق. من مؤلفاته الحديثة: النقد والإقناع - *La Critique et la Conviction*, Calmann-Lévy, 1995 من النصِّ إلى الفعل - *Du texte à l'action*, Points Seuil, 1988 حول السياسي - *Autour du politique*, Points Seuil 1999 (انظر الإطار في الصفحة الموالية).
(توفي في 20 ماي 2005 في شاتوناي مالايري، فرنسا - Châtenay-Malabry في فرنسا. المترجم).

كنت في مرافقيّ مشدودا إلى حبّ السّلم المسيحي وخصوصا بتأثير من حركة النّلم (Sillon) لـ مارك ساننيه^(*) -Marc Sangnier، التي أقنعتني حقّا أن فرنسا كانت مسؤولة عن الحرب العالمية الأولى. بقيتُ مُنشدًا إلى هذه الروح المُسالمة إلى فترات متأخرة ما يعني أنّي عشت هزيمة 1940 كنوع من العقاب على غلطتي. عندها فكّرت أنّه بإزاء هتلر ما كان ينبغي نزعُ سلاح فرنسا.

غير أن نقاشي الداخلي مع روح السّلم برزت مرّة أخرى في ظروف غير مُتوقّعة، لدى عودتي من الأسر سنة 1945. كنت قد عُيّنْتُ أستاذًا في معهد بروتستانتني صغير هو معهد سيفينول الواقع ببلدة شامبون-سير-لينيون/Chambon-sur-Lignon وهي البلدة التي تميّزت أثناء الحرب بإخفاء عدد كبير من الأطفال اليهود تحت تأثير كاهنين مُقاومين غير عنيفين. قادي هذا سنة 1949 إلى كتابة نصّ بعنوان: الرجل غير العنيف (المُسالِم) وحضوره في التاريخ-⁽¹⁾ *L'Homme non violent et sa présence à l'histoire*. الحرب الباردة هي التي قادتني إلى إعادة التوازن إلى موقعي.

(*) وُلِدَ في باريس في 03 أبريل 1873 في عائلة بورجوازية تلقّى تربية مسيحية مُتعمّقة وكان تلميذًا وطالبًا مُتألقًا، تحصّل على ليسانس في الحقوق. تفرّغ وهو طالب لنشر مجلّة "النّلم -Le Sillon" وهي مجلّة فلسفية جعلها منبرًا للتفكير السياسي وكان أصدقائه من المُحرّرين يشكون دائرة شعرية أدبية صغيرة. كان مُنصيرًا لفكرة انضمام الكاثوليكين للنظام الجمهوري التي أطلقها البابا ليون الثامن عشر. أصبحت المجلّة في نهاية القرن حركة كبرى للتربية والتثقيف الشعبي مع فكرة مُصالحة الطبقات والقوّات العاملة مع الكنيسة والجمهورية وهو ما عاد عليها بمباركة من السلطات الكنسية العليا في فرنسا والفاتيكان. شارك في الحرب العالمية الأولى وترقّى في السلك العسكري وقام بمهمّات وساطة بين الدّولة والبابا فحصل على أوسمة وانتخب نائبًا في البرلمان الفرنسي وحظي بمكانة واحترام كبيرين في فرنسا. توفي في 28 ماي 1950 (المتروجم).

(1) في: *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955.

حياة وآثار

وُلِدَ بول ريكور في فالانس-Valence سنة 1913. وجد نفسه يتيمًا بفقدته والديه في سنِّي حياته الأولى. تابع دراسته في ران-Renne حيث حصل على شهادة التبريز في الفلسفة سنة 1935 وهي المادة التي درَّسها في ثانويات مُدُن سان بريو-Saint-Brieuc وكولمار-Colmar ولوريون-Lorient. سُجِنَ في ألمانيا من 1940 إلى 1945. بعد التدريس في معهد بروتستانتِي، عُيِّنَ سنة 1948 مُلحقَ بحث بالمركز الوطني للبحث العلمي-CNRS. درَّس الفلسفة بجامعة ستراسبورغ ثم سُمِّيَ سنة 1956 أستاذًا للفلسفة بجامعة السَّوربون. شارك سنة 1966 في إحداث كلية نانتير (Nanterre-نانتير)، الضاحية الباريسية، المترجم). في ماي 1968 دافع عن الطُّلبة المُحتجِّين لكنَّه استقال سنة 1970 احتجاجًا على أعمال عنف. حقَّقَ فيما بعد مسارا ذا شهرة دولية في بلجيكا وسويسرا وكندا، وخصوصا في الولايات المُتَّحدة الأمريكية.

أعمال بول ريكور واسعة وثرية جدًا. نعرضُ هنا ثلاثة منها وهي حديثة ثم بعض الكتب التي أثَّرت في الفكر الفلسفي.

• النقد والافتناع-La Critique et la Conviction

رُبَّمَا يكون هذا الكتاب أفضل مُقدِّمة لأعمال بول ريكور. ذلك أنَّ المؤلِّف وهو يرُدُّ على أسئلة انقباد إلى مراجعة مساره الشخصي والفكري بأسلوب في متناول الجميع. كما أنَّ التقسيم الموضوعاتي بدل الزماني كان تقسيما حكيما.

• تأمل تمّ (؟) سيرة ذاتية فكرية-

Réflexion faite; autobiographie intellectuelle; Esprit, 1995.

يُقدّم بول ريكور هنا حصيلة أزيد من ستين سنة من التفكير الفلسفي. جرت إعادة تأمل كلّ الموضوعات: الدين والسياسة والأخلاق والعدالة والتحليل النفسي والبنوية. معرفة الحدّ الأدني في كل مجال من هذه المجالات ضرورية لفهم كلام المؤلف.

• العدالة-*La Justice*, Esprit, 1995

مجموعة نصوص مُتنوّعة عن العدالة الاجتماعية وعن النظام القضائي. يوضّح ريكور مثلاً أنّه إذا كانت النهاية القرية لحكم قضائي هي حل نزاع، فإنّ نهايته البعيدة هي الإسهام في السّلم الاجتماعي وهو ما يُمكن أن يتمّ بإجراءات لإعادة الاعتبار. يتحاور هنا أيضاً مع فلاسفة أمريكيين ومنهم على الخصوص جون راولس ورونالد دووركن.

• الزمن والقصة (ثلاثة أجزاء) - *Temps et Récit* (3 vol.),

Seuil, 1983-1985

ربما يكون هذا الكتاب هو المعروف أكثر من غيره من كتب ريكور. يستعرض فيه نوعين كبيرين من الخطاب السّردي: التخيل الأدبي والنصّ التاريخي. يقلب ريكور الأفكار المُسبقة بتأكيد على أنّ هناك هوية بنوية مُشتركة بين التخيل الأدبي وكتابة التاريخ.

• الذات باعتبارها أخرى - *Soi-même comme un autre*, Seuil,

1990

يجعل بول ريكور "الأنا الأناي" مقابل الذات العقلانية، ينبغي أن يُنحي الأول كي يظهر الآخر. لا تُشكّل الذات هويتها إلّا ضمن بنية

تُثَمِّنُ مُسَبِّقًا الحوَارَ على المونولوج. يجدُّ التشكيل الأخلاقي للفعل أصولَه في الرغبة في حياة مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة.

● عن التأويل. دراسة عن فرويد – *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965.

"ما معنى التأويل في التحليل النفسي؟" تلك هي نقطة البداية في هذا الكتاب. يظهر التحليل النفسي حسب بول ريكور بوجهين بالتناوب: "طاقة" أي تفسير الظواهر النفسية بصراعات قُوَّة. و"هيرمينوطيقا" أي تأويل المعنى الظاهر. بمعنى خفي.

● صراع التَّأويلات. دراسة في الهيرمينوطيقا – *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969.

بمجموعة مقالات في موضوعات متنوّعة ذات إشكالية مركزية: نظرنا ليست مُحايدة إطلاقاً وحرّة تماماً في المُسَبِّق. ومن ثَمَّة يمكن إعطاء تفسيرات مُتعدّدة للعمل نفسه.

العلوم الإنسانية: العنف السياسي هو بالضبط أحد الموضوعات التي تناولتموها في أعمالكم. تُشِرون إلى المفارقة التالية: السياسة مُرعبة ومُفيدة في الوقت نفسه.

بول ريكور: أقيم تمييزاً بين السياسي – le politique كبنية نشاط مُشتركة، والسياسة la politique كنشاط يدور حول الحكم وكيفية الوصول إليه ومُمارسته. يقوم السياسي على تواتر عالٍ بين البحث عن العقلانية التاريخية التي تُعبّر عن نفسها أساساً ببناء دولة القانون والاستعمال المحدود للعنف في خدمة السُّلطة.

بتأكيد على أن العنف السياسي بنوي لا آتي بشيء من عندي،
فمنذ قرون عديدة صرّح توماس هوبز بأنّ العنف يُسهم في بناء
حضارات كبرى وعلينا من ثمة ألا نُصدر فقط حكما أخلاقيا على
العنف. ينبغي أن ننظر أيضا إلى مردوديته المُخيفة. لكن إضافة إلى هوبز
أو ماركس، المفكران الآخرون اللذان نوراني أكثر من غيرهما في مجال
علاقة السياسي بالعنف هما عالم الاجتماع ماكس وير والفيلسوف
إريك وإيل.

يتبنّى وير نظرة متشائمة عن السياسي وذلك بالتأكيد على أنّ
علاقة السيطرة من مكونات السياسي. بقيت السُلطة بالنسبة له ظاهرة
عنف أساسا حتّى وإن لم تتوقّف عن إضفاء العقلانية على نفسها
والتحصُّر عبر البيروقراطية. الديمقراطية بالضبط تمثل جُهدا للحدّ من
استعمال العنف فيما يُسمّيه "وير" الاستعمال الشرعي للعنف.

أمّا إريك وإيل فلا يؤكّد كثيرا على العنف السياسي في حدّ ذاته
بل على أنّ السياسيّ هو البنية التي تسمح لجماعة تاريخية باتخاذ
قرارات.

سمح لي هذان المفكران بأن أُدمج قضيتي العنف وعقلانية
السياسي لكن دونما تفريع ثنائي. وفيما بعد أعانتي حانّا آرندت على
الرّبط جيدا بين "الرغبة في العيش جماعيا" والسُلطة والعنف.

العلوم الإنسانية: يبدو لي أن هذا التفكير في المفارقة السياسية
يُصوّر إجراءً مُعتادا عندهم يتمثّل في إشراك الوضعيات المتناقضة
وليس معارضتها بعضها ببعض.

بول ريكور: هو حقيقة إجراء يمكن مُصادفته ثانية في بعض
جوانب عملي الفلسفي. أعتقد أنّه من حُسن حظي أنّي كنت دائما
خاضعا لتأثيرات متعارضة كثيرا. مثلا في بداياتي الفلسفية كنت متأثرا

كثيرا بالوجودية المسيحية وبالضبط مع غابريال مارسيل وإيمانويل مونييه، من جهة، وبالعقلانية الفرنسية من جهة أخرى خصوصا مع جيل لانيو وجيل لاشوليه وجون نابارت فيما بعد.

كذلك، وجدتُ فيما بعد صعوبة في تبين طريقي فيما بين البنوية وفلسفة الفاعل. ربّما أحسُّ في الواقع ببعض الانجذاب إلى التعارض والتناقض. القضية هي ألاّ تحطّم، أن تجد طريقا وسطا لا يكون توفيقا ضعيفا بل موقفا قويا.. لكن فقط قُرّائي هم الذين بإمكانهم أن يحكموا إن كنت وصلت إلى هذا أم لا.

العلوم الإنسانية: يكون هذا الضّغط قويا على الخصوص لما تتطرقون إلى الفلسفة والدين معا أي في الوقت نفسه.

بول ريكور: هذا مثال قوي على هذا التصريح المضاعف الذي يُمكن أن يظهر بهدوء وصفاء نسبي في بروتستانتية، فليست للبروتستانتية تلك الإكراهات العقدية التي يُحسُّ بها الكاثوليكي. للمواقف والوضعية البروتستانتية عوائق أقلّ تجاه العقلانية الفرنسية التي هي مُوافقة بما فيه الكفاية لفلسفة الفاعل. بإمكانني إذن أن أقوم بربط في فائدة الفاعل. أقول جيّدا ربط ولا أقول اتفاق أو تراض أو تفاهم وأقول أكثر من ذلك إنني لا أعني إدماجا. إنّها وضعية تصارعية خفّت مع التقدّم في السنّ.

العلوم الإنسانية: لكنّ وضعيتكم ليست عادية، بما أنّكم تُقدّمون نفسكم بروتستانتيا في المستوى الشّخصي وغنوصيا في المستوى الفلسفي.

بول ريكور: انا أوّمن بالله. لكن لن تجدوا في كلّ أعمالي أثرا أو ظلاً لمحاولة التدليل على وجود الله. إنني أعتبر نفسي غنوصيا في الفلسفة خصوصا لما أجد نفسي في وضعية اتخاذ قرار فيما يُمثّل أكثر الأشياء

حميمية لدى الإنسان، أي في قضية الوعي الأخلاقي. هناك صوت الضمير الذي يقول لي: "لا تقتل، لا تسرق" الخ. لكن من يقول لي هذا؟ نستطيع في المستوى الفلسفي أن نضع مكان الإجابة علامة استفهام أو نقاطاً متتالية وليس علامة أرغن أي علامة سكوت أو فراغ^(*).

بالموازاة مع ذلك وباعتباري مؤمناً أتلقي "Décalogue-الوصايا العشر التي تلقّاها سيّدنا موسى عليه السّلام" و"sermon sur la montagne-عظة فوق الجبل"^(**) التي تُحيلني إلى كلمة تأتي من نقطة بعيدة عني جداً. كلُّ هذا مُتنافر ابستمولوجياً لكنّه مُتقارب من الناحية الوجودية ويلتقي في نفس النتيجة أو ينتهي إليها.

العلوم الإنسانية: كثيراً ما يراودنا الإحساس بأنّ أعمالكم هي إجابات عن أعمال الآخرين.

بول ريكور: صحيح تماماً. إنّها نوع من حوار كبير مع أولئك الذين يفكّرون بطريقة أخرى مُختلفة عن طريقة تفكيري. وأكثر من ذلك، هو صحيح لأنّني درّستُ طيلة ثلاث وعشرين سنة في أمريكا وكان لي حظُّ اكتشاف كثير من الأعمال غير المعروفة في فرنسا التي كانت قد انغلقت على نفسها بشكل مُخيف، من ذلك مثلاً أنّ كتاب "Théorie de la justice-نظرية العدالة"، وهو الكتاب الأساس لفيلسوف السياسة جون راولس لم يُترجم إلى الفرنسية إلّا بعد عشرين

(*) point d'orgue-علامة تدلُّ على الإطالة خاصّةً بالآلة الأرغن، آلة العزف التي تُصاحب الأناشيد الدينية في الكنائس أثناء الصلوات. وهي هنا بمعنى إطالة الصمت، أي الفراغ في نهاية الأمر-المترجم).

(**) عظة ألّقاها السيّد المسيح عليه السّلام على تلاميذه فوق الجبل وذكر أثناءها الطوبوايات الثمانية، وفلسفياً تعني كلمة Sermon الفرنسية كل خطاب أخلاقي طويل ومُمل وتُقابل في كلامنا العادي لفظة عظة. المترجم.

سنة من صدوره. وتبدأ حالياً وبصورة مُحْتَشِمَة ترجمة كُتُب مُنْظَرِ الحقوق والقانون رونالد دووركين. هكذا سمح لي هذا الحوار الذي أشرتُم إليه بالإسهام في تعريف الجمهور الفرنسي هؤلاء الكتّاب. لَعَبَتْ تيارات فلسفية أخرى هذا الدَّورَ نفسَه عِنْدِي، أي أن أعمل وأرى نفسي من الخارج، وهو بصورة خاصّة حال الفلسفة التحليلية. ولأنّهُ كان لي دائماً شيء من الإعجاب بالتناقض فقد شعرتُ بنفسي مرتاحاً تماماً مع الأفكار المُعارضة، ذلك أنّي أقول لنفسي حينها: "ما هو المشكل الذي تُسبِّبُه لي؟ ما الذي تُجبرني على تغييره؟" لكنني أقبل جيداً أنّه بالإمكان فعل الأشياء بطريقة أخرى. حالة أخرى مُخالفة تماماً وهو صديقي الفيلسوف ميشال هنري الذي لا يُشير إطلاقاً إلى أيّ أحدٍ في كُتُبِه. يقول: "أمشي، وأتقدّم إلى الأمام في طريقي".

العلوم الإنسانية: فرويد هو أحد المُفكرين الذين واجهتهم وهم. تُبدون اهتمامكم بأعماله وفي الوقت نفسه تُسجّلون اختلافكم.

بول ريكور: طرح فرويد للنَّظر بصورة جذرية الإيمان بتحكُّم الفاعل في ذاته. كان يتحدّث عن ثلاثة جروح للترجسية الإنسانية: مع غاليليو اكتشف الإنسان أنّه ليس في مركز العالم، ومع داروين أنّه ليس في مركز الحياة، ومع فرويد أنّه ليس في مركز نفسيته الخاصّة به. اقتربُ من فرويد. بمعنى أنّي عارضت مُبكراً فكرة أنّ الإنسان يعرف نفسه بطريقة آنية وشفافة، لكنني واجهت بقوة في نفس الوقت التحليل النفسي من أجل استعادة رؤية للفاعل تكون قد عبرت امتحان هذا اللاوعي لذاته حقيقة.

قادي هذا من جهة أخرى إلى تغيير المفردة المُستعملة بما أنّني أستخدم اليوم كلمة "الذات" بدا الـ "أنا" أو "الفاعل". اخترت هذه

الكلمة: الذات، لأنها طبيعيا في وضعية الفضلة (نحويا، المترجم)، وكما توضحه الجمل التالية: "همُّ الذات"، "معرفة الذات". الذات دائما في موضع تلقّي الفعل فهو موجود دائما في الدرجة الثانية، بما أن الدرجة الأولى هي المرور من الخارج.

العلوم الإنسانية: التقاؤكم بالتحليل النفسي لم يتمّ عبر تجربة العلاج أو قراءة الكتابات العيادية ولكنه تمّ فقط عبر قراءة النصوص النظرية لفرويد. يقود هذا إلى قضية أكثر عمومية تتعلق بتأملاتكم في الكائن البشري الذي يُشكّل أحد موضوعات تفكيركم، لكن يبدو أنكم تنحسرون في تحليل تجريدي كثيرا.

بول ريكور: معكم حقّ تماما فيما يتعلق بالتحليل النفسي. ثمّ إنني اعترفتُ أنني أعطيت كثيرا من الأهمية لنصوص فرويد النظرية ولم أُمّر بتجربة التحوّل فقد بقيت على ضفاف التحليل النفسي.

لكن أودّ أن أردّ على انتقادكم العامّ كثيرا بطريقتين. بداية أتصوّر العمل الفلسفي عمل صنّع للمفاهيم، وهو ما سميتموه تجريدا. عبارة صنع المفاهيم بالنسبة لي ليست سلبية بل على العكس من ذلك. بما أنني متيقن بأنها خدمة أساسية بإمكان الفيلسوف تقديمها. إنها بالضبط مُساعدة للمختصّين على صنع المفاهيم بشكل جيّد في ميادين اختصاصاتهم، والبناء الجيّد للمحاجة. وهكذا لما تكون للكلمة الواحدة معانٍ متعدّدة ينبغي الحذر من انزلاقات مفاهيمية والسهر على توضيح بأيّ المعاني نأخذ في السياق الحالي. وهو ما أوضحه في كتاباتي الحديثة جدا وخصوصا في كتابي عن العدالة⁽¹⁾ الذي أحلّل فيه مسار مفهوم المسؤولية ضمن مصطلحات أخرى.

(1) Le Juste, Esprit ; 1995. - العادل.

ردّي الثاني على اتهامكم لي بالتجريدية، هو التأكيد على أنّ كُتُبِي عن الأخلاق مُوجَّهة أساساً نحو فكرة الحكمة العملية، أي اتخاذ القرارات في وضعيات فريدة. إنّه كلّ المسار من الضابط أو المعيار إلى القرار الفريد بواسطة المداولة وتقليب الأمر. وأعطي أمثلة لما أسمّيه "مأساوي الفعل أو المأساوي في الفعل" حيث آخذُ مأخذَ الجَدِّ فكرة أنّ الصِّراعَ هو بُعدٌ لا يمكن تحجيمه في النشاط الإنساني. لنأخذُ مثلاً ربَّ العمل الطيب في معاملة عمّاله كما كانت عليه الموضة في الماضي والذي يحرص على علاقات أبوية معهم لكن يمنعهم من الانتظام في نقابة. بينما يُشجّع وجودُ النقابة على وجود صراع مُبدع مثلاً في مجال حساب أوقات عمل النساء وأوقات حياتهم العائلية. يمكن أن يتّج عن هذا اتفاق مهمّ وينبغي ألاّ نخلط بين الاتفاق والتساهل. إنّه نتيجة تفاوض.

لنلاحظُ بالمناسبة أن التفاوض لا يأتي في فرنسا أحياناً كثيرة إلّا عقب مواجهة: "أجبركم على التفاوض"، الألمان على العكس من ذلك، هم مُتعودون على التفاوض منذ البداية بين أرباب العمل والنقابة مثلاً أو بين الدولة والمجتمع المدني.

تحدّثت عن صِراع المصالح، لكنّ طابع عدم تحجيم الصِّراع أو عدم القدرة على اختزاله في النشاط الإنساني يوجد أيضاً في صراعات المعتقدات واليقينيات وحتى في صراعات الواجب⁽¹⁾.

العلوم الإنسانية: ماذا يمكن أن يكون إسهام الفيلسوف في مواجهة "مأساوي الفعل" الذي أشرتم إليه؟

بول ريكور: هناك مستويات عدّة لتدخل الفلاسفة، وأتقبّل تماماً أنّ الفلسفة تُمارَسُ في المقاهي في باريس وأماكن أخرى. إذا استخلص

(1) الذات باعتبارها آخرًا - Soi-même comme un autre, Seuil, 1990

منها الناس شيئاً ما فهو أمرٌ حسن. هو على نحو ما كان يفعله سقراط. لكن فيما يخصني أنا حريص على المحاججة المُتحكِّم فيها. أعتقد أكثر فأكثر أن زمن الفلاسفة المحامين أو القضاة -وكان آخرهم سارتر- قد انتهى. نحن أكثر فاعلية لما نشارك في التأمل في مجموعات مُتعدِّدة الاختصاصات. كان لي في السنوات الأخيرة حظُّ العمل مع ثلاث مجموعات مُتشابهة. والواقع أن العدالة -وبالأخصَّ الجزائية- والطبَّ والتاريخ هي ثلاثة ميادين تُجبر على استعمال مُداولة محكمة بمنطق الاحتمال وليس بمنطق الدليل للوصول إلى قرار واضح.

العلوم الإنسانية: هل بإمكانكم شرح هذا الجانب من عملكم؟

بول ريكور: في ميدان القضاء ركزت على ما يُسمَّيه القانونيون الأمريكيون "الحالات الصَّعبة-hard case"، أي الوضعيات غير المعروفة سابقاً والتي ينبغي اختراع حلول لها، لكن انطلاقاً من مداولة معقولة. وهي مثلاً حالة الدَّم المُلوث والبقرة المجنونة اليوم.

فيما يتعلَّق بالمجال الطبي أعمل مع أساتذة في الطبِّ وأطباء باحثين، وأطباء عيادة على الكيفية التي يمكن أن يتمَّ بها المرور من الأخلاقيات إلى قرار واضح مُتَّخذ بوعي. بمناسبة حالات مُحدَّدة ومنها حالة الأشخاص الذين هم في نهايات حياتهم، تُفكَّر سوية في الطريقة التي تُسيَّر بها هذه الوضعيات بوعي ودون خيانة أخلاقيات الطبِّ. صُدِّمت في بعض المرَّات برؤية كيفية المرور من مرحلة استئصال علاجية إلى مرحلة موت هادئ أو قتل رحيم مُستسلمة.

يظهرُ مأساوي الفعل بصورة خاصَّة في بعض الوضعيات التي لا نكون فيها أمام الاختيار بين الخير والشرِّ ولكن أمام الاختيار بين السيِّء والأسوأ. لنأخذ مثلاً التشريع الخاصَّ بالإجهاض. يُستحسنُ في

بعض الظروف أن تُجهض امرأة حملها على أن تُحطَّم حياتها ورُبما حياة طفل. قانون سيمون فايل يستند بالضبط إلى رفض الأسوأ الذي كان الإجهاض السريّ المخالف للقانون. الأطباء الذين يُمارسون الإجهاض الطّوعي هم رُبما غير سَعْداء بذلك، ويُفضّلون من دون شكّ مُصاحبة عملية ولادة. لكنّ عدم فعله يمكن أن يؤدي إلى نتائج وخيمة أكثر من حالة الضيق به الحالية.

الوضعية الواضحة الثالثة التي أنا بصددّها حاليا هي الحكم التاريخي، أي تفسير الظواهر الكبرى مثل الشمولية. نستطيع مثلا أن نتساءل عن وجود فرادة مُتميّزة لمعسكرات الاعتقال في الاتحاد السوفيّاتي سابقا (الجولاج-goulag) أو إبادة اليهود، أو على العكس إن كان هناك صنف كبير هو الشمولية التي تتمظهر بأشكال عدّة. من جهتي دُعمت دائما فكرة أن حلّول الشرّ هو في كلّ مرّة فرادة وُميّز. ليس هناك نظام عامّ ومتكامل للشرّ يُمكن جمعه، ولكن ظهور مفاجئ لشور لا يُمكن مقارنتها ببعضها ببعض.

العلوم الإنسانية: هناك منذ سنوات نقاش مهمّ عند المؤرّخين الألمان حول أصل إبادة اليهود. أنصار الأطروحة "القصدية" يرون أنّ التّخطيط للإبادة كان مُسبقا من هتلر منذ البداية. أنصار الأطروحة "الوظيفية" يرون على العكس من ذلك أنّ مسار العملية اكتمل بالتدريج لكن دون قصد واضح منذ البداية.

بول ريكور: ألحق في هذا النقاش بوضعية المؤرّخ صول فريدلاندر الذي دافع عن وضعية ثالثة: الأطروحة "التدرّجية". بالنسبة له هتلر كان مُصابا بالبارانويا (انفصام الشّخصية) منذ البداية لكنّه نجح في إخفاء هذه الحالة بمهارة فائقة وهو ما سمح بانتخابه. لكن بمجرد أن خسر المعركة ظهرت بارانويته للعيان. وقد

أصبح على ما كان عليه تدريجياً بصورة ما. ومع أن جريمة أوشويتز غير مفهومة في المستوى الأخلاقي، فإنه بإمكان المؤرّخ - بل عليه - توضيحُ تدرُّج تكوُّنِها.

العلوم الإنسانية: تأمل الشرّ حاضر بقوة في أعمالكم. لكن في العمق، ما هو الشرّ، هل هو إحساس موجود في أعماق الإنسان، أم هو بنيات استبداد اجتماعي، أم شيء آخر؟

بول ريكور: أنا كانطي كثيراً في معرفة أنّ الشرّ جذري حقيقة لكنّه أقلّ جذرية من طيبة الإنسان. يُعارضُ كانط بين "التوجّه نحو الخير" الذي هو إحدى مكونات الإنسان و"النزوع إلى الشرّ" الذي يظهر باعتباره مُكوّنة مُكتسبة. من هنا نستطيع القول إنّ الشرّ جذريّ، لكن ولأنّنا لا نستطيع وضع اليد على بداياته فهو موجودٌ دائماً ولا نستطيع سوى ملاحظة مظاهره. ومن أكتشافات القرن العشرين الكبرى أنّ الثقافة لا تحمي من البربرية.

العلوم الإنسانية: لقد تطرّفنا إلى جوانب كثيرة من كتاباتكم مسّت ميادين اللغة والسياسة والتاريخ والعدالة والدين الخ. ألا يُمكن أن يكون اتساعُ مجالات تأملكم نقطة ضعفه؟ والواقع أنّ الوضوح العام لأعمالكم ليس أمراً بديهياً. هل يقوّدنا خيطٌ ما، أم هل لكلّ كتاب من كتُبكم استقلاله الخاصّ؟

بول ريكور: بالضبط لكلّ كتاب موضوع مُتميّز. لكن من جهة أخرى كلّ كتاب جديد يأتي من شيء يبقى من الكتاب السابق، هو في كلّ مرّة تنظيمٌ -نوعاً ما- للبقايا. في كتابي الأول "من الإرادي إلى اللاإرادي -Du volontaire à l'involontaire"، لم أتحدّث عن الإرادة السيئة. أصبحت عندئذ موضوع الكتاب المُوالي والذي عنوانه "رمزية الشرّ -Symbolique du mal" لكنني قلت لنفسي إنّ لفرويد

في الموضوع نظرية مُعَاكِسَة فكتبت إذن دراسة عن فرويد عنوانها "عن التَّأْوِيل-*De l'interprétation*" لكنَّ نُقْطَة البدء كانت استعمال منهجية مُعَاكِسَة لمنهجية فرويد، ومن ثَمَّة الكتاب الموالي "صِراع التَّأْوِيلَات-*Le conflit des interprétations*" الذي يُوازِي مُواجهتي مع فرويد بمواجهتي مع البُنْيُويَة. كان جوابي على البُنْيُويَة هو القول بأنَّ اللُغَة لا تُعَبِّر عن نفسها فقط في شكل أدلَّة مُهيكلَة، لكن بإمكانها ترك مكان للإبداع ومن ثَمَّة كتاب "الاستعارة الحَيَّة-*La Métaphore vive*". لكنَّ الاستعارة شيء مُشَفَّر كثيرًا بما أنَّها جزء من البلاغة، عندها تساءلت إن لم يكن هناك نوعٌ من دليل راق للإبداع في حدِّ ذاته وعمَّا إن لم يكن هناك مجال يمكنُ التأكُّد فيه من هذا الأمر أحسن مُمَّا هو عليه الحالُ في الإستعارة. وهو بالضبط ما يجري في الحكاية، الأمر الذي قادني إلى كتابة "الزمن والقصة-*Temps et Récit*". والحالُ أنَّ هناك توازٍ بين الابتكار الدَّلَّالي في مستوى بنيات الخطاب الخاصَّ بالقِصَّة والابتكار الدَّلَّالي في النِّظام القِيَّاسي الاحتمالي للاستعارة. وهو ما دعاني إلى إعادة التذكير بكلِّ هذا وتلخيصه فقلت في نفسي "ما الذي صار إليه الفاعل؟-*Qu'est devenu le sujet?*". دفعني هذا التساؤل إلى كتابة "الذات باعتبارها آخرًا-*Soi-même comme un autre*" حيثُ أحلَّل مجالات الخطاب والفعل والسَّرْدِيَة قبل شرح وتوسيع قليل من "أخلاق" تُعْطِي اكتشاف القدرات التي تجعل من الإنسان ذاتًا "قادرة أو كفوَّة". ينفِث عندئذ المجال الأنطولوجي للكائن مثل الحركة والمعاناة، ممَّا يسمح بوصف الإنسان بأنَّه كائن مُتحرِّك ومُتألِّم أو مُقاسي.

بإمكانكم أن تتحقَّقوا إذن من أنَّني تناولت موضوعات مُتنوِّعة كثيرًا في كتاباتي، غير أنَّ كُتُبِي متوالد بعضها عن بعض.

العلوم الإنسانية: نشرتم مؤخراً كتابين يمثلان ابتكاراً غير مُنتظرٍ تقريباً بما أنكم تكشفون النقاب لأول مرة عن بعض جوانب حياتكم الخاصة. هل يتعلق هذا الأمر بتطور شخصي؟

بول ريكور: الواقع أنني لست مصدر فكرة هذين الكتابين بل هما ثمرة اقتراحات قُدمت لي. كتاب "تفكير تم" *Réflexion faite* هو النسخة الفرنسية من كتاب طلبه مني ناشر أمريكي لسلسلة عناؤها "مكتبة الفلاسفة الأحياء" *The Library of living philosophers*. أما فيما يخص الحوار المطول "الفلسفة والاقتناع" *La Critique et la Conviction* فمصدره ببساطة أيضاً هو أن رئيسي تحرير "مجلة الميتافيزيقا والأخلاق" *Revue de métaphysique et de morale* فرانسوا آزوفي ومارك دولوناي وهما صديقان أيضاً اقترحا عليّ بصفتي مدير المجلة إجراء حوارات تكون شخصية بعض الشيء أكثر من حوار الكتاب السابق. وحتى وإن كنت لا أذهب دائماً إلى حد الاعتراف، إلا أن هناك أحداثاً جرت في حياتي خطيرة إلى درجة أنني لا أستطيع ألا أتحدث عنها وأعني على الخصوص حادثة انتحار أحد أولادي الذي هو بمثابة جرح كبير لزوجتي ولي شخصياً. لكنني لا أتحدث عن هذه الحادثة إلا ضمن الحدود التي أثرت فيها هي والحِداد الذي صاحبها في تفكيري الفلسفي وتأثلي الديني.

أجرى الحوار: جاك لوكومت

(العلوم الإنسانية، عدد 63، جويلية 1996)

كيف نُفسّر أفعالنا وأفكارنا؟

في "عن التأويل، دراسة عن فرويد" الكتاب المنشور سنة 1995، يُقيم بول ريكور مواجهة بين فلسفة الفاعل والتحليل النفسي الفرويدي. تنظرُ فلسفةُ الفاعل (أو الفلسفة الانعكاسية- التي يُعدُّ ريكور وريثها، إلى الفاعل ككائن واعٍ حاملٍ لإرادةٍ ولمشاريع، منحته الطبيعة وعيا لذاته. معرفة الذات تنطلق من عمل تأملي انعكاسي في التأويل الذاتي. تلك هي المهمة الأكثر رقا للفلسفة: التحليل الذاتي للذات: لأفعالها، لأفكارها، لإرادتها، لمعتقداتها الأخلاقية، الخ... من أجل جعلها واضحة بالنسبة لها. هذا النوع من التحليل هو الذي دشّنه ديكرت في كتابه خطاب الطريقة. وكما يقول بول ريكور: "القضايا الفلسفية التي تراها الفلسفة الانعكاسية أكثر جذريةً تتعلّق بإمكانية فهم الذات باعتبارها فاعلا لعمليات المعرفة والإرادة والتقدير الخ. التأمل هو فعلُ العودة نحو الذات هذا، الفعل الذي يستعيدُ الفاعلُ بواسطته في وضوحٍ فكري ومسؤولية أخلاقية، المبدأ الموحّد للعمليات التي يتوزّع بينها وينسى نفسه كفاعل." (من النصّ إلى الفعل- *(Du texte à l'action, Essai d'herméneutique, 1968)*

التحليل النفسي والهيرمينوطيقا

لكن ما هي قيمة مشروع فلسفي انعكاسي كهذا إزاء النظرية الفرويدية؟ نعرف أنّ الأفكار الواعية بالنسبة لفرويد هي التعبير عن قوّة غير واعية، عن الـ "هذا" الذي تكون أسبابه العميقة ذات الطبيعة الجنسية أحيانا كثيرة، خفيةً عن الفرد. اخترع فرويد منهجية لفكّ شفرة اللاوعي بقراءة الأحلام وكلمات الفكر والأفعال الفاشلة

التي لا تُحقق المرجو منها والجمعيات الكلامية الحرّة.. حلُّ شفرة المعنى الظاهر (كلام الفاعل) لتحديد المعنى العميق، ذاك هو دور التحليل. عمل التفسير هذا -الذي يهدف إلى العثور على المعنى العميق الذي يخفي وراء كلمة أو جملة- يُقابل ما يُسميه الفلاسفة "هيرمينوطيقا أو تأويل". إنَّه العمل نفسه الذي يقوم به مُفكِّرو الأدیان الذين يبحثون عبر التَّأويل عن المعاني العميقة لكلمات وآيات تضمَّنُها النصوص المقدَّسة. و"هكذا يتَّضح محلُّ التحليل النفسي في الدائرة الكبرى للغة: إنَّه في الوقت نفسه محلُّ الرموز أو المعنى المزدوج والمحلُّ الذي تتصارع فيه مختلف أنواع التفسير. سنُسمي هذا المحلّ (...) من الآن فصاعداً: الحقل الهيرمينوطيقي/التأويلي. وسنعي بالهيرمينوطيقا دائماً: نظرية القواعد التي تتحكَّم في تفسير ما. أي تأويل نصٍّ فريد أو مجموعة رموز قابلة لأن تُعتبر نصّاً (...)." (عن التَّأويل -De l'interprétation Essai sur Freud-

مثال: رمزية اللطخة

الحقل التأويلي/الهيرمينوطيقي هو إذن حقل فكِّ الرموز التي هي مزدوجة المعنى عادة. هكذا يأخذ بول ريكور على سبيل التمثيل عبارة "الشر" والخطيئة والخطي التي تُعبّر عن نفسها عند الفاعل أحياناً برمزية لـ "اللطخة" و"الشوهة" والقذارة. عندئذ يمرُّ خلاص الفرد من أخطائه عبر رمزية للتطهّر، للغسيل.. "هكذا تشير صورة اللطخة - التي نزيلها، نغسلها، نمحوها- في شكلها القديم: الاعتراف، إلى القذارة بالمماثلة كوضعية مُذنبية في المقدَّس. أن يتعلّق الأمر بتعبير مجازي، العبارات والسلوكيات المُقابلة للتطهّر تؤكد ذلك إلى حدّ التنافس. لا يُختزل أيّ من هذه السلوكيات في تطهّر جسماني:

يُحيلُ كلُّ منها إلى الآخر دون إهدارٍ لمعناها في حركةٍ ماديةٍ: الحرق أو البُصاقُ أو الطَّمر/الإخفاء أو الغسيل أو الطُّرد سلوكيات تتعادلُ أو يحلُّ كلُّ منها محلَّ الآخر مع الإشارة في كلِّ مرَّةٍ إلى شيءٍ آخر، أي إلى بعثِ الطَّهارةِ كاملةٍ وإعادةِ إحيائها".

المُشكلة التي تنطرح عندئذ هي شرعية هذا التفسير أو ذاك. إذا كانت الصَّيغَةُ أو العبارة اللغوية أو الحركة أو الرمز ذات معنى مزدوج دائما ما الذي يؤمِّن لي صلاحية هذا التَّأويل ضمن تأويلات أخرى؟

صراع التَّأويلات

كلُّ هذا هو تأمُّلات بول ريكور في "عن التَّأويل-1965" ثمَّ في "صراع التَّأويلات-1969"، ثمَّ أخيرا في "من النصِّ إلى الفعل، دراسة في الهيرمينوطيقا-1986". "سينصبُّ البحثُ التَّقدي على الحقِّ في البحث عن هذا المعيار الدلالي للرمز في البنية القصصية/التمثيلية للمعنى المزدوج، وعلى الحقِّ في اعتبار هذه البنية الشيء المفضَّل في التَّأويل." (عن التَّأويل). التَّأويلات المتعدِّدة للمعاني الخفية في خطاب ما أو كلمة ما تحيل شفافيته وهما. لهذا فإن معرفة الذات التي تمرُّ دائما عبر كلمات أو رموز أو نصوص لن تكون أبدا شفافة وطبيعية وغير غامضة حقيقة: "النتيجة الأكثر أهمية هي أنَّه وُضع حدُّ نهائي تماما للمبدإ المثالي الديكارتي (...). في شفافية الفاعل بالنسبة لذاته" (من النصِّ إلى الفعل، دراسة في الهيرمينوطيقا ج2).

الوجوه الحالية في الفكر

جون ميشال بيسنييه

انتهى عصرُ النُظُم الشرحية الكبرى، لكنَّ ذلك لا يعني أنَّ الفلاسفة قد تخلَّوا عن التفكير. بعضهم يستكشف حواف ما بعد الحداثة وبعضهم الآخر يتورَّط في مشاكل المدينة، البعض يستعيدون دروب الحكمة القديمة.. والبعض الآخر يُصاحبون أسئلة العلم المعاصر.

هل دقَّت ساعة انتصار الحكمة في نهاية القرن هذه؟ على كلِّ حال تسهَّل كثيرا الإحاطة بمعنى لقب الفيلسوف في عصرنا الحالي. في الماضي كان المبرز قبل كلِّ شيء أستاذا في الفلسفة وعندما يكون قد كتب شيئا يُسمَّى مؤرِّخ فلسفة أو دارس. أمَّا صفة الفيلسوف فيُحتَفَظُ بها للكُتَّاب الذين يحظون بالتقديس أمثال إيمانويل كانط وآرثر شوبنهاور أو جون بول سارتر ويُحتَفَظُ بها أيضا عند الاقتضاء لبعض الكتاب المعاصرين الذين كانت كتاباتهم موضع درس وتحليل جامعيين، أمثال جاك دريدا وميشال فوكو أو جورج هابرماس. لا شك أنَّ العصر لم يعد عصر تواضع إذ لم يعد أحدٌ يتحرَّج من تسمية نفسه فيلسوفا حتى وإن كان مندوب مبيعات في شركة أو مُتخصِّصا في تنظيم العلاقات الإنسانية أو مهندسا خبيرا في تقنيات الإعلام أو رجل دين يشتغل في المجال الاجتماعي. والمفارقة هي أنَّ الجامعات وكليات الآداب هي التي لا يوجد بها عدد كبير من الفلاسفة...

قبل أن نأسف لتدني قيمة لقب ما كان يُعطى في السابق إلا بعد
عُمر طويل مُخصَّص للقراءة ومُلازمة الأساتذة، ينبغي الاعتراف اليوم
أنَّ "الفلسفة الحرفية" -فلسفة أساتذة الجامعات- قد اتَّخذت ألف وجه
(انظر الإطار في الصفحات الموالية)، مادامت قد ساهمت في انحلال
سُلطتها بسماحتها بأن تؤتى من كلِّ جانب. بتعيينه جون بول سارتر
"آخر فيلسوف"⁽¹⁾ سجَّل آلان رينوت نهاية الأستاذيات القديمة،
أستاذية فريدريك هيغل وادموند هوسرل ومارتن هايدجر،
والتصورات العامَّة للعالم. يعني هذا أنَّه عوض الفلسفة اليوم، يبذل
البعض كلَّ ما في وسعه لالتقاط الفرص هنا وهناك للتأمل، أو يفتنُّ
الأسباب التي تُمكنه من قول رأي أو أمل في الوضع الإنساني في ترابط
وتناسق. ينطرح السؤال إذن بمقدار ما يُكرَّس جمهور المُتقِّين في أيامنا
هذه البعض على أهمِّ فلاسفة، فمن هم هؤلاء؟ ودون أن نزرعُ أننا
بصدد التحقيق في الوضع أو الإجابة عن السؤال السابق (هو، من هو؟)
يمكننا أن نصِّف بعض الوضعيات المميَّزة لمُفكِّري اليوم.

ورثة أحداث 1968

طريقة أولى في التفلسف تتمثَّل في التأمل ضمن دائرة أولئك الذين
أعطوا لـ "فلسفة 1968" صورتها (حسب التعبير المُكرَّس من لوك
فيري وآلان رينوت) والتي كان من أبرز أعيانها ميشال فوكو ولويس
ألتوسير وجيل دولوز وجاك دريدا وكلود ليفي ستراوس.
يمكن لبعض فلاسفة اليوم أن يعتبروا أنفسهم تلامذة هؤلاء
المُفكِّرين الكبار وإن كانوا يرفضون صفة الورثة. وهم في هذه الحالة

(1) كتاب صدر عن دار النشر Grasset سنة 1993.

فلاسفة لأنهم أحسنوا تلقي دروس المعلم والانصراف عنه دون تمزق ودون فظاظة أو جفاء. وهكذا اعترف البعض بفضل التوسير عليهم ليس لأنه علمهم تخلص العلم من الإيديولوجيا بل لأنه جعلهم يقرأون سبينوزا ويفكرون فيه وحوله، هذا المفكر الحكيم الذي يدعو إلى مقاومة غش ودجل السلطات. فلاسفة آخرون يلاحقون بمعية جيل دولوز آثار "إزالة الصبغة الإقليمية-Déterritorialisation" التي جاءت بها تكنولوجيات الاتصال. تُضفي أرمادة المصطلحات التي صاغها جيل دولوز وفيليكس غتاري على التكنولوجيات الجديدة بُعدا فلسفيا لم يكن منتظرا، ومنها: إلغاء المكان والزمان المرتبط بالسرعة المحصّلة بتبادل المعلومات وتعدد الصور التي تعد بها الرقمية وإنشاء الحقيقة الافتراضية، الخ.

جاك دريدا نفسه يلحق أحيانا -في السياق الفرنسي- بفكر نقدي، فتفكيك الذاتية و"الاختلاف"⁽¹⁾ موظفان حاليا لوصف السيرة التي لا هدف لها والتي تُترجمها التقنية السائدة التي يرى فيها هايدجر آخر وجه للميتافيزيقا.

من جهتهم يرفض منافسو فرانسوا ليوتار بكل الطرق موضوع ما بعد الحداثة. إذا كانت المجتمعات ما بعد الحداثيّة تتميز بتحطّم "الحكايات الكبرى" يبقى إذن تكريس الجهد للفكر الإستراتيجي الذي يُسجّل تبعثر الكليات القديمة للانفتاح على تفاوض غير قارّ دائما بين الذات والآخر، والمماثل والمختلف. في فلسفة كهذه يلعب بسهولة نجم المديح المهلّل لفقدان المعنى. أو أيضا الاتجاه إلى تأمل أخلاق لا أساس لها. نحتفظ من الأعمال الأخيرة لليوتار بدعوته إلى

(1) انظر الكلمات المفتاحية في آخر الكتاب.

"الشهادة على المختلف" لفهم الشيء الذي يُشكّل كلّ فرد باعتباره مُتلقّي القانون الأخلاقي، وللتفكير في تأسيس جماعة قادرة على مقاومة النزاعات.

هذا خطٌّ مُميّز ونقطة التقاء لعدد من فلاسفة اليوم: رفض النُظم التي أفرزها التقليد الذي بلغ أوجه مع هيجل، والطُموح لتكريس الحقّ في الاختلاف والغيرية^(*). استطاع اكتشاف إيمانويل لوفيناس والإحالة إلى نموذج فيلسوف يقوم على أسبقية الآخر (وليس أسبقية الهوية) إنعاش الأذهان الأكثر اختلافاً. بالنسبة لبعضهم انغلق الموضوع الهايدجري "نهاية الفلسفة" على تورط في الكتابة والفضاء الأدبي كما انغلق على الأخلاق إن لم نُقل على اللاهوت.

أخيراً عندما يتخذ أي فيلسوف اليوم كلود ليفي ستراوس مرجعيةً فإنما يفعل ذلك للتأكيد على قوة المشروع المتمثل في التعرف على كونيّات (البنيات الابتدائية) الاشتغال الاجتماعي والإنساني وراهنيته. وهكذا يُبدي بعضُ الفلاسفة الفرنسيين المتكونين أحياناً في مدرسة نعوم تشومسكي أو في مدرسة جيرى فودور-Jerry Fodor طموحاً لـ "إضفاء نزعَة طبيعية" على العقل، أي شرحه بمصطلحات بيولوجية.

بكونهم ورثة للبنوية⁽¹⁾ على نحوٍ واسع، وكذلك للفلسفة التحليلية⁽²⁾ فإنّهم قريبون من إدراك علوم المعرفة في صورة خليفة لهذه الفلسفة التي لا تفتأ تنتهي.

(*) الغير مقابل الأنا، أو الأيس والليس بالتعبير الفلسفي العربي القديم. تقابل الغيرية في اللغة الفرنسية كلمة *altérité*. المترجم.

(1) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

(2) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

البحث في فرنسا

إذا كانت صورة الفيلسوف تُخلّق مبدئياً منذ سقراط فوق الضغوطات الاجتماعية والضرورات الحزبية، فإن صورة "الباحث" مُتعلّقة بشكل كبير بعالم الجامعات والهيئات الأكاديمية. يسمح التقرير الذي أعدّه بيار مانيار وإيف-شارل زرقا⁽¹⁾ بتكوين فكرة كاملة بشكل كافٍ على الأقل من حيث العدد، عن ماهية البحث الفلسفي في فرنسا. إنهما تقريباً تسعون وحدة تعليم مُتقدّم وبحث جامعي وخمسة وحدات خاصّة بالمركز الوطني للبحث العلمي يُنشّطها أكثر من ألف ومئتي أستاذ وباحث. بديهي أنه لا دلالة لأرقام كهذه إن لم تُحدّد: المجال هنا مفتوح ولا يشمل فقط المناطق الأكثر اقتصاراً على الفلسفة (المنطق، الميتافيزيقا، الأخلاق وتاريخ الفلسفة) بل يشمل أيضاً بعض فضاءات العلوم المحاورة مثل تاريخ العلوم والإبيستمولوجيا والعلوم الاجتماعية. هنا نُحيي الوصول الحديث من دون شكّ لـ "فلسفة المعرفة" و"الفلسفة التحليلية" والتي لكلّ منهما عناوينها.

كيف هو حال التخصص؟ متفاوت حسب أصحاب التقرير. فبعض قطاعات الفلسفة الكلاسيكية تعاني نقصاً مثل علم الجمال والتفكير حول الدين والفنّ. وبعضها الآخر مثل الميتافيزيقا وفلسفة السياسة تخضعان للرغبة الجامعية في تحليل النصوص. ومع ذلك يشير كاتبا التقرير إلى تساؤلات جديدة تُنشّط تأملات الفلاسفة مصدرها العلوم

(1) "البحث الفلسفي في فرنسا"، تقرير اللجنة التي رأسها بيار مانيار وإيف-شارل زرقا، وزارة التربية الوطنية/المركز الوطني للبحث العلمي/CNRS, 1996. المهمة العلمية والتقنية 1 شارع ديكارت، باريس الدائرة الخامسة 75231.

الإنسانية وعلوم الحياة ومناطق معرفية أخرى. إنَّهما يُحسَّان أيضا لدى هؤلاء بـ "نزوع قوي" إلى العودة إلى الأشياء نفسها، إلى تأمل الحقيقي والواقعي". يمكننا أن نضيف إلى هذه العلامات النسبية على الصحة الفكرية أنَّ كلَّ المساهمين في هذا التقرير يُحرِّكُهم همُّ الدفاع عن تخصُّصِهم وكلَّ يستقي أسبابه الخاصَّة به من مجال مُعيَّن. فالبعضُ يستقيها من صلابة تقليد فكري (تاريخ الفلسفة، الميتافيزيقا، الإبيستمولوجيا) والبعضُ الآخرُ من جدَّة براجمهم (الإدراك، الفلسفة التحليلية، العلوم الإنسانية) وأخيرا يستقيها البعضُ المتبقُّون من وجود طلب متزايد من المجتمع (فلسفة الأخلاق والسياسة).

نقولاً جورنييه

نهاية النماذج الكبرى

برفضهم للنماذج كان على الفلاسفة التحرُّر من تلك النماذج نفسها التي علَّمتهم التحرُّر، لدرجة أن الإحالة إلى معلِّمي الشكِّ (ماركس، فرويد، نيتشه) أصبحت تنزع إلى أن تكون نادرة أكثر فأكثر. إذا كان غيرُ مريح رسمُ صورة غير غامضة للفيلسوف الفرنسي المعاصر فإن ذلك يعود أيضا إلى كونه نتاجا لتكوين تميَّزه قطائع وتحوُّلات شهد فيها مرورَ مدارس واتجاهات فكرية منغلقة تشغل كنماذج حقيقية، لهذا السبب نراه يتذبذب عندما يصبح ناضجا بين مرجعيات ونماذج متنافرة. فمع ديكارت أو هوسرل مثلا يجد نفسه مع فلسفة تؤسِّس سلطة المعرفة والتصرُّف على وعي قابل لأن يصبح شفافا لذاته. ولأنَّه واجه مع كانط صعوبة إعطاء مضمون لهذا الوعي فإنَّه ربما يُفضِّل فلسفة متمحورة على وصف الأنشطة الإدراكية. وصف بإمكانه أن يقود إلى الانخراط في منهج من صنف

بنوي. هذا إن لم تفتنه الفلسفة التحليلية فينخرط في هذا "المنعطف اللغوي"⁽¹⁾ الذي يدعو إلى تذويب قضايا الميتافيزيقا باختزلها إلى مجرد قضايا لغوية. لكنّه سيتعرّض في هذه الحالة إلى مواجهة القضايا المتعلقة بالحالات الذهنية التي تصاحب سلوكياتنا ومعتقداتنا وتدعو عددا متزايدا من الفلاسفة الأنغلو أمريكيين إلى بدء برنامج لفلسفة العقل. لن يتجنّب بفعله هذا العبور على منظري الإتصال الذين يتمسّكون بتوضيح ظروف الفعل الفردي والجماعي. المسار من الكوجيتو إلى براغماتية العلاقات الذاتية مرورا بالبنوية وعلوم المعرفة مُلتوٍ ونادرا ما يقطعهُ الفيلسوفُ نفسه كاملا. لكن في غياب مذهب توحيدٍ فإن فعل الفلسفة يفرضُ أن نعرف من الآن فصاعدا على الأقل كيف نحدّد الوضعية النظرية للمتجاوزين ونتحملها بالمناسبة كي نقدّها جيّدا. وضعية مثيرة للدوار بعض الشيء وتهدّد الوافد الجديد بالغرق في التشاؤم وتشجّع الأكثر تدرُّبا على النضال من أجل "منظورية" شاملة. ليست هناك أية نظرية صحيحة تماما. وما كلُّ شيء في النهاية سوى تأويل، كما خلص إلى ذلك نيتشه، والفيلسوف الجيّد هو ذاك الذي يُدرج تدخُّله ضمن سياقات دقيقة والذي يبحث على أن يجمع حول مواقفه إجماع نُظرائه بفضل فضيلة البرهنة والمحااجة.

الفيلسوف في المدينة

بقدر ابتعاده عن التقاليد التي تدعو إلى الانغلاق والعقم بقدر ما يبدو الفيلسوف اليوم عازما على إسماع صوته في المدينة. هنا

(1) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

حيث -ربّما- يرى البعضُ تخلياً عن الصرامة الأكاديمية، مسموح أيضاً بتلمّس الإحساس بوثوق صلة الفكر بميدان الحقائق الإنسانية. جاءت الفلسفة إلى العالم متعجّلة ومع ذلك فهي لن تتخفّف أو تفقد من تركيزها بل ستستجيب لنزعة ديكارتية خالصة تتمثّل في الإسهام في الكشف عن المعرفة، شاهدة على منابع مُحرّرة لفكرٍ مُمنهج جيداً. يثور الجدل داخل المجموعة العلمية أحياناً بين المتمسّكين بالتقاليد الجامعية في الفلسفة والمفكرين المشهورين بانتشارهم عبر وسائل الإعلام: ومع ذلك من لا يرى في هذا مقدار انحراف النقاش إذا قابلنا المصطلح الخالص بالديماغوجية المُفسدة؟ في الوقت الحالي حصل ببساطة عددٌ من الفلاسفة المطلوبين للتدخّل في الفضاءات العامّة على قناعة مفادها أنّه فيما وراء المنطق ليس هناك من تمرين للفكر أحسن من مُحاورة ومواجهة جمهور مُعفى من الآراء المسبّقة ومن التهيب الذي نصادفه عند ذوي العلم. يستطيع بعض الفلاسفة فعل أشياء عدّة في الوقت نفسه: نشر مقالات في *مجلة الميتافيزيقا والأخلاق - Revue de métaphysique et de morale* والمشاركة في أشغال الشركة الفرنسية للفلسفة والإشراف على أطروحات والتعبير عن آرائهم ومواقفهم في الصحف اليومية والتلفزيون وتنشيط مناقشات مهرجان ما أو مناقشات جمعية أخلاقية. ستخبرنا الأيام بما إن كانوا سيفوزون بالخلاص أم لا، أو إن كانوا على الأقلّ سيستعيدون الصورة التي شاعت للفيلسوف في نهاية القرن الثامن عشر، صورة المُربي، المُنصرف بكليته إلى مُثل التحرّر والحرية الذاتية. هذا المجال إذن، مجال الحقائق الإنسانية والاجتماعية هو المجال الذي ينوي الجيل الصاعد من الفلاسفة التميّز والبروز فيه. يبدو الأكثر نضالاً منهم قد تمثّلوا درس أسلافهم

"الفلاسفة الجدد" فلاسفة السبعينيات: ليتوقّف الطموحُ الهيجلي إلى إقامة دولة العقلانية، ويُفردُ مكاناً للثورات الصغيرة، تلك التي تتكفّل بمختلف جوانب الحياة! هكذا نصادف أحياناً فلاسفة منصرفين كلية إلى تأمل الهندسة المعمارية وال عمران أو منحرفين في الحياة الجموعية أو في القضايا الإنسانية. ما يميّز التزامهم وأعمالهم عن علماء الاجتماع هي هذه الحرارة المثالية والنقدية، ويبقى عندهم البعدُ المتمثّل في شعور الواحد منهم بـ "وجوب أن يكون" علامة الفيلسوف غير المتصالح تعريفاً مع النظام السائد.

لقد ساهمت أعمال ليو ستراوس-Leo Strauss في استيقاظ فلسفة سياسية في جدل مفتوح مع هيمنة علوم الإنسان. وتكفّل الفكرُ النقدي للشمولية الذي قام به كلود لوفور وكورنيليوس كاستورياديس-Cornélius Castoriadis أو حنّا آرندت-Hannah Arendt بالباقي. تعود الحيوية الحالية للفلسفة أساساً إلى الصديقة المستعادة للإجراء النقدي الذي يرفض التشييع للوضعية ولأيّ إضفاء للصبغة العلمية على ما هو اجتماعي أو سياسي. لقد انقضى عهدُ صورة الفيلسوف الذي تجاوزه زمنه لأنّ قطار علم الاجتماع أو الرياضيات الاجتماعية قد فاتته. ستركّ عبادة الظاهرة اعتباراً من الآن مكانها للتساؤل حول القيم. يجري الحذر الآن من التجريدات العميقة وفي ذات الوقت يُحتَفَظُ للنشاط المفاهيمي بدور أساسي.

علينا بهذا الصدد اعتبار الكيفية التي تُطرح بها اليوم مشكلة التوافق بين كونية القيم الموروثة عن عصر الأنوار والنسبية التي يبدو اختلاف الثقافات ملزماً بها. والواقع أنّ هناك عدداً من الفلاسفة اكتشفهم الجمهور عندما اتخذوا مواقف في نقاشات حول التعددية الثقافية. وبهذا برهنوا أنّه لا يكفي فقط تخصيص أكثر سنوات

الدراسة لأفلاطون لاكتساب صفة الفيلسوف. ينبغي العمل أيضا على توضيح ظروف المحافظة على الفكرة في *melting pot* المجتمع الفرنسي، وأن تُجند قضية الخمار الإسلامي المختصين في ويلهلم ديلتي-Dilthey وماكس فير وج. هابرماس وبذلك تفوز الفلسفة كلها بتقدير مُعاصرينا. ينبغي أن تقود نقاشات حادة حول المدرسة الحرة تلاميذ كنانط أو آرندت إلى إعادة صياغة المثل اللائكية وبذلك تنتزع الفلسفة كلها ثقة جمهور مُبلبل. من الأفضل دائما ومن دون شك التفلسف بخطورة في الساحة العامة على التفلسف بمنأى عن العقاب في المكتب.

غير أن البديل تجريدي. إذ من الملاحظ في الواقع إلى أي مدى يمكن أن يصحب تورط بعض الفلاسفة في النضالات الراهنة استعادة للاهتمام النظري ببعض الأعمال التي هجرها الجامعة. من هذه الزاوية يكون الالتزام السياسي الفلسفي بعيدا عن أن يُضرب بالأبحاث التي تجري في صمت المكتبات، فقد تم بعث تحاليل شارل ألكسي دو طوكفيل في الوقت نفسه الذي كانت الدولة الراعية والفردانية الديمقراطية تستدعيان النقد. كما أُعيدت قراءة ماكيافيلي للتعلق أكثر بالغموض بين السياسة والأخلاق الذي غدّى بعض الدول الشمولية، كما شرع في ترجمة أعمال طوماس هوبز الذي اكتشفت عنده حُجج لتبرير السياسة الليبرالية. تجديد الدراسات النظرية مدين في قسم منه إلى مُتطلّبات تأمل العصر الراهن الذي جسده هؤلاء الفلاسفة بلا ماجستير والمعروف عنهم أنهم بلا سلطة معرفية جامعية.

التساؤلات المعاصرة

الفكر المعاصر مسكون بغياب المطلق. كيف تُحدّد أسساً للعلم وللأخلاق وللسياسة وللحق وللعدالة.. إن لم يتوفّر لنا مبدأ بدئي/أول يسمح لنا بتبريرها؟

أزمة العقل

في الفلسفة، يمكن وصف القرن الـ 20 بأنه قرن أزمة العقل⁽¹⁾. فبعدما حطّم عالم الرياضيات كورت غودل ونظريته في النقص-*Théorème d'incomplétude* فكرة إنشاء لغة منطقية كاملة الانغلاق، أقنعنا كارل بوبر أنّ النظرية العلمية ليست تلك التي تقول حقيقةً نهائيةً لكن التي تقبل على العكس من ذلك أن تكون خاضعة لمبدأ النقص.

بالموازاة مع ذلك عكف فلاسفة التفكيك⁽²⁾ -ميشال فوكو أو جاك دريدا- على توضيح لا جدوى الخطابات الكبيرة ونماذجها التي تدّعي الكونية.

هل كان ينبغي من حينها الاستسلام للنسبية والشك والعدمية والتشرّد الفكري؟ ليس هذا هو الطريق الذي يسلكه كثير من المؤلّفين المعاصرين. أحد التحديات الكبرى للفكر في الظرف الراهن يتمثّل أساساً في محاولة تجاوز "أزمة الأسس" دوغما استسلام للاعقلانية.

(1) B. Sermin, *La raison du XX e siècle*, Seuil, 1995.

(2) انظر الكلمات المفتاحية في آخر الكتاب.

البراغماتية، التواصل والتعقد

إذا كان يجب أخذ علم بأزمة العقل المطلق يبقى حسب جورج هابرماس (نظرية الفعل التواصل) إيجاد الظروف لحوار مشترك بين الناس يقوم على مبادئ مُحاجة مُشتركة. أما رشارد رورتي فيرى بأن النقاش النقدي الحر ينبغي أن يتقدم البحث عن الحقيقة النهائية (الأمل بدل العلم). ويرى إدغار مورين (المنهج-*La Méthode*) أن الفكر الذي يتناول قضية التعقيد يفتح الطريق لفكر حقيقي، مُتحرر من عقيدة الحقيقة المطلقة.

المهم، هذا طريق نحو عقلانية جديدة مُفتحة ونقدية في الوقت نفسه، يعمل كثير من المفكرين الحاليين على شقه. يكسب فيها الفكر من حيث الانفتاح، لكنه يخسر من حيث الطمأنينة.

في البحث عن إنسية-*Humanisme* جديدة

في المستوى الأخلاقي، يخضع الفلاسفة هنا أيضا لهذا التحدي: إعطاء أسس لأخلاق وعدالة وحقوق لا تكون لها أية مُرتكزات مُطلقة. والواقع أنه لا يمكن أن نجد لا في الله ولا في الطبيعة ولا في العقل المصادر النهائية للأخلاق التي تُبرر بناءً عليها الإنسية وحقوق الإنسان والعدالة. لكننا نجد عند كتاب كثيري الاختلاف المسعى نفسه أمثال هانز جوناكس (المبدأ المسؤولية-*Le Principe responsabilité*)، وأندريه سبونفيل (مقالة في اليأس والسعادة-*Traité du désespoir et de la béatitude*) وجون

(1) انظر نص: "من العقل إلى الذهن" لـ جون فرانسوا دورتبييه في بداية الفصل السادس من هذا الكتاب.

ميشال بيسنييه (الإنسية الممزقة - *L'Humanisme déchiré*). هذا المسعى هو أملٌ معقول ينعى مثالا يوتوبيا (مثاليا).

من علوم العقل إلى فلسفة القانون/الحقوق...

إنَّ قضية أُسس الفكر أو الأخلاق بعيدة عن أن تستنفد التفكير الفلسفي المعاصر. فالنقاشات حول علوم العقل مثلاً ثرية ودائمة التجدد. نشط انتعاش العلوم المعرفية تفكيراً جديداً حول مشكلة "قضية الروح/الفكر والجسد mind/body problem" أعاد تحريك المشكلة الفلسفية القديمة المتمثلة في العلاقة بين الجسد والروح وبين الدماغ والفكر⁽¹⁾. وإذا كان زمن النظم الكبرى قد انغلق فإن الفلسفة لم يتخلوا بالقدر نفسه عن التفكير، ذلك أن موضوعات ما بعد الحداثة وأخلاقيات البيولوجيا-bioéthique وحقوق الإنسان والديمقراطية والسعادة والبحث عن المعنى وتطور العلم المعاصر مازالت توفر مجالات للتأمل لفكر في أوج التجدد.

جون فرانسوا دورتييه

تجديد الأخلاق

إن انحسار المُثل الثورية والوعي بالمشاكل التي ولدها تزايد السيطرة على الطبيعة وكذلك فقدان الثقة في أفق العلم هي أمورٌ قادت الفلاسفة إلى إعادة صلتهم بأحد اهتماماتهم التقليدية التي عبّر عنها خصوصاً في سنوات عدم اليقين: والحال أن الأخلاق ستشكل عندهم من الآن فصاعداً تخصصاً يتلاءم مع كل شيء وكيفما اتفق. كيف نصوغ حدود المسؤولية التي تقع على عاتقنا في عالم فوضوي تجاه المحرومين أو تجاه الأجيال القادمة من الشباب الذين سنعهد لهم بالعالم

أو المُسنِّين الذي يتزايد عددهم دائماً؟ كيف نُحيي سلطةً في غياب قيم سامية أو تقاليد كانت تهيكّل السلوكيات في السابق؟ كيف "تتحكّم في رباطة جأشنا" كما يقول ميشال سراس-Serres؟ تلقى أعمال بول ريكور اهتماماً لدى هؤلاء الفلاسفة الشباب الذين يريدون تطبيق معارفهم لمواجهة المشاكل الناجمة عن ما بعد الحداثة⁽¹⁾. إن قضايا أخلاقيات البيولوجيا والأخطار التكنولوجية تنزع لأن تكون قضية تلاميذ سقراط. لكن مرجعية بول ريكور وهانز جوناكس ولوفيناس بعيدة عن أن تكون مُهيمنة. ففي مجال فلسفة للأخلاق في طور النشوء يجري استغلال الأبحاث المنجزة في الجامعات الأمريكية أكثر فأكثر. ذلك أن الفلسفة التحليلية فيما وراء الأطلسي عرفت في الواقع كيف تصوغ المشاكل نسبة إلى شروح النصوص الممارسة في أوروبا خصوصاً. الطموح الحالي إلى تطوير "فلسفة تطبيقية" يستقي بصورة طبيعية دوافعه ومناهجه في بلد وليم جيمس مُنظر البراغماتية⁽²⁾. كذلك نجد عند الفلاسفة الأمريكيين ميلاً إلى تحليل حدود المبادئ العقلية التي تضمّ قراراتنا وأفعالنا، وهو السبب الذي يجعل عدداً من المختصّين في العلوم الإدراكية/المعرفية يطلبون العون من مُنظري الألعاب أو من فلاسفة الفعل الذين غرّفوا من لودفيج ويتجنستاين⁽³⁾ أو من هربرت أ. سيمون، وذلك من أجل العمل على فهم ازدهار الاصطلاحات والقواعد أو أصناف المنطق الذي تُبرّر التصرفات الأخلاقية والسياسية.

(1) انظر المقابلة مع بول ريكور في هذا الكتاب.

(2) انظر نصّ جون فرانسوا دورتييه عن البراغماتية في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(3) انظر نصّ جون فرانسوا دورتييه عن ل. ويتجنستاين في الفصل السادس من هذا الكتاب.

الفلسفة باعتبارها فناً للعيش

قبل إنهاء الحديث عن تطورات الفلسفة الأخلاقية في فرنسا من المناسب الإشارة إلى الدور الأساسي الذي يلعبه حالياً هؤلاء المفكرون الذين يجراءون علناً على تحمّل قناعات مكتوبة منذ فترة طويلة: التفلسفُ هو أولاً وقبل كل شيء تعلّم العيش هنا والآن، ولهذا ينبغي التخلّي عن الآمال التي تضع "الأحسن" في "ما بعد". بعد كليمون روسيه أو مارسيل كونش يُقدّم أندريه كومت-سبونفيل للجمهور أعمالاً تُراهن على مونتاني بدلا من مراهناتها على ديكارت وتلعب أبيقور ضد هيجل. الفيلسوف في بيته مُتصالح مع صورته المتوارثة عن أسلافه: إنّه يُحبّ الحكمة فوق كل شيء ويطمح إلى تحديد فنّ للعيش يجعله جديرا به. فجأة تظهر أسئلة ما كان يجرؤ أحد على طرحها في زمن مُعلّم الشك، تمسّ هذه الأسئلة جمهوراً يُعاني من نقص الحقائق ومن نقاط الاستدلال، من هذه الأسئلة سؤال: هل للحياة معنى إذن؟ إن كانت الإجابة بنعم فأين نجد هذا المعنى، دوغما اضطرار إلى التفهقر إلى مستوى الخرافات الدينية أو المثل الحديثة للاستقلال الذاتي؟ وإن كانت الإجابة بلا، كيف نتلاءم مع سخافة الوضع الإنساني؟ تعلّم العيش وإذن الموت كذلك، والإحساس بالمتعة وإذن التألم كذلك، الفيلسوف مُطالب في المدينة بتقديم الدليل على السيطرة على نفسه، هذه السيطرة التي يجعلها زمن الأزمة مرغوبة كثيراً.

التفكير مع العلم

طلب المعنى لا حدود له بالتعريف: هل يمكن لعالمٍ سخيف أن يكون واضحاً؟ لن تكون اللوحة واضحة إن لم نتحدّث ضمن

العوامل المؤدية إلى معاودة ظهور الفيلسوف في المجتمع الفرنسي عن الظُّم إلى التفكير الإبيستمولوجي الذي أظهره رجال العلم أنفسهم وهم الذين يوافقون على الاعتراف بحدود نظرياتهم. لكن لنحتس من الاعتقاد بأن يكون هؤلاء العلماء قد ألقوا بأنفسهم في الفلسفة كملجأ للجهل، بل إنهم اتجهوا في الوقت الحاضر إلى مصدر للمعرفة كان مكبوتا لفترة طويلة من طرف "العلمية/العلموية-Scientisme" وهم يتمتعون بفضيلة وضع الأمل في أبحاثهم الخاصة. أخذ علماء جيّدون المبادرة بوضع أنفسهم في مدرسة أفلاطون أو في مدرسة هنري برغسون أو كانط أو غاستون باشلار، لا ليغيروا مهنتهم بل لمحاولة التعرف على الطبيعة وعلى أسباب انسدادهم. من هنا بالضبط فرض هؤلاء العلماء على الفلاسفة "كيفية استعمال" لتخصّصهم الذي يتجاوز مُجرّد تاريخ نقدي للعلوم وهو ما لخص لفترة طويلة الإبيستمولوجيا الفرنسية. تتحدّد من الآن فصاعدا ملامح تعاون كان يُعتقّد مستحيلا بين المختص في البيولوجيا العصبية-neurobiologie للعقل مثالا وفيلسوف العقل، وبين المختص في فيزياء الذرة والجزيئات وفيلسوف الصدفة، بين عالم رياضيات الأنظمة الدينامية والفيلسوف الظاهراتي. تشير كثير من الملتقيات العلمية والمنشورات إلى هذا التعاون الذي لا ينزل هدفه إلى ما دون حلّ المسائل التي تُلازم الميتافيزيقا منذ الأزل والتي تتعلّق أيضا بوضوح العالم الذي نعيش فيه. ليس بإمكان هذه المثاقفة المتبادلة بين الفلاسفة ورجال العلم سوى مفارقة الطابع اللاسوي للمشهد الفلسفي الفرنسي. لكن الرّهان واعد بشكل كاف كي يُبرّر خلطا مُحتمّلا للانتماءات إلى مختلف التخصصات العلمية حتى وإن أدّى ذلك إلى تلبية أمر باسكال في الأفكار-Les Pensées: "بما

أنّه لا يمكننا أن نكون كونيّين بمعرفة كلّ ما يمكن معرفته عن كلّ شيء، ينبغي أن نعرف شيئاً من كلّ شيء ذلك أنّ معرفة شيء من كلّ شيء أحسن كثيراً من معرفة كلّ شيء عن شيء ما: هذه الكونية هي الأجل".

الفصل الثاني

من الحادثة إلى ما بعد الحادثة

ميشال فوكو: المعرفة هي السلطة

بقلم: ميشال لالومانت

ميشال فوكو: تحت نظر النقد

بقلم: جون فرانسوا دورتييه

جورجن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع

بقلم: إيف جانوريت

مدرسة فرانكفورت: نظرية نقدية للعالم الحديث

بقلم: جون فرانسوا دورتييه

ما المقصود بما بعد الحادثة؟

بقلم: نيقولا جورنيت

الفرد والحادثة

حوار مع تشارلز تايلور

ميشال فوكو: المعرفة هي السُّلطة

بقلم: ميشال لالومان

الموضوعات التي تناولها ميشال فوكو متنوعة فهي تختلف فيما بين الجنون والسُّلطة والطب والحياة الجنسية والعلوم الإنسانية... بيد أنَّ إشكالية قارّة تعبر آثاره وتمثّل في أنّه يُبين أنَّ كلَّ فترة تُنتج خطاباً مُهيمناً يُفترض فيه أنّه يقول الحقيقة حول العالم ويفرض معاييرَه.

إنَّه لمن الصَّعب تصنيف أعمال ميشال فوكو في إطار تصنيفاتنا المعتادة. فهل هو مؤرِّخ أو عالم اجتماع أو فيلسوف أو مُحلِّل نفسيّ.. أو هو كلُّ هؤلاء في الوقت نفسه؟ إذا كان يرتاد مجالات مُخصَّصة تقليدياً للمؤرِّخين فإنه يرفض مع ذلك التّصنيفات التقليدية، فالطريق الذي يزمع السير فيه هو طريق إعادة قراءة واسعة للممارسات والخطابات. وخلافاً لتاريخ الذهنيات تتمُّ إعادة القراءة هذه بالإشارة إلى القطائع الكبرى وفترات الانقطاعات (الإلستمرارية) التي تُقطع الفعل والمعرفة الإنسانية. وعلى العكس ممَّا توحي به بعض التفسيرات فإن آثار فوكو لا تُمثّل وحدة مشدودة إلى بعضها بإشكالية وحيدة وقارة.

على غرار مؤلِّفها تُقدِّم أعمالُ فوكو جوانب شديدة التّنوع مثل الجنون والثقافة الأوروبية والسياسة والحياة الجنسية.. كما تعرّض فترات متباعدة (من الفترات القديمة إلى القرن التاسع عشر). في هذه الأثناء استكشفت على الخصوص ميادين مُعيّنة مثل قضية الآخر، ولا سيما في

كتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي - *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961)، أو الإيستمولوجيا - على الخصوص - في كتاب الكلمات والأشياء - *Les Mots et les Choses* (1966)، وكتاب حفريات المعرفة - *Archéologie du savoir* (1969)، أو السياسة في كتاب المراقبة والعقاب - *Surveiller et punir* (1975) وكتاب إرادة المعرفة - *La Volonté de savoir* (1976)، أو الأخلاق أخيراً، في كتاب تاريخ الحياة الجنسية - *L'Histoire de la sexualité* (1984)⁽¹⁾.

التاريخ ليس نهراً طويلاً هادناً

من الخيوط التي تقودنا في قراءة آثار فوكو ذاك المتعلق بالقضية التالية: كيف يمكن لمعرفة ما أن تتشكّل في فترة ومكان محدّدين؟ ما هي علاقات الفكر والحقيقة والتاريخ التي تقوم بينها؟ يُجيب فوكو عن هذه التساؤلات بدايةً بإبداء معارضته لوجهة نظر كتابة التاريخ التقليدية التي ترى التاريخ سيرا خطياً وتراًكماً للأحداث. يزعم فوكو على العكس من ذلك بأنّ "القوى التي تتصارع في التاريخ لا تخضع لا إلى وجهة ولا إلى ميكانيزم، وإنما تخضع لصدفة الصّراع". تعني هذه الأطروحة أنّ الأسس الثقافية لمجتمع ما ليست جمّعا أبدياً للمعارف ولطُرُق التفكير إنّما توجد هناك قطائع جذرية في تاريخ الأفكار. بمعنى آخر: الأشياء التي نختار أن نعلّمها والمعرفة التي نُحصّلها منها نسبية. لا توجد حقيقة تُعليّ الفترات المختلفة لتاريخنا. يُطلّق فوكو على الأطر الفكرية التي تُمثّل أساساً للخطابات حول المعرفة داخل مجموعة بشرية ما في فترة مُحدّدة تسميةً بإيستمي -

(1) طُبِعَت كُلُّ هذه الكتب في دار غاليمار.

épistémè. في كتاب الكلمات والأشياء يتعرّف انطلاقاً من القرون الوسطى على ثلاث فترات كبرى في تاريخ الفكر الغربي. الأولى هي فترة النهضة. كانت المعرفة، وخصوصاً العلمية منها في القرن السادس عشر مؤسّسة على مفهوم المشاهدة. كانت علوم تلك الفترة تتمثّل في فكّ شفرات الرموز المنقوشة على الأشياء، وتُمكن بذلك من استعادة آثار الخلق الإلهي. مثلاً بما أنّ الجوزة تُشبه رأساً فإننا نعتبر أن قشرها تُشفي جروح غلاف الجمجمة ويشفي لُها الآلام الداخلية للرأس. ويمثّل القرنان السابع عشر والثامن عشر فترة مرور إلى نظام المعرفة بما أن علاقة جديدة بين الكلمات والأشياء قد ظهرت.

يجري من حينها التمييز بين الرمز وما يُمثّله. بمعنى آخر: فصل المفكّرون بين الدال والمدلول. على هذا النحو دشّن العصر الكلاسيكي نموذجاً جديداً من التمثيل. وانطلاقاً من العلوم ذات النظام الحسابي أُنجِزت خرائط وجداول لعرض العالم المحيط. إضافة إلى ذلك يستند النظام الكلاسيكي إلى التنظيم والترتيب. إنّها الفترة التي طوّر فيها ليني-Linné أول ترتيب (تصنيف) كبير للحيوانات والنباتات.

وعلى عتبة القرن التاسع عشر برزت قاعدة ابيستمولوجية جديدة، فبدلاً من الخطاب موضوع تحليل العلوم في العصر الكلاسيكي شُيّد للمعرفة هدفٌ جديد: إنّهُ الإنسان. وبهذا ظهر الإنسان على ساحة المعرفة باعتباره ذاتاً عاملة وحَيّة وناطقة وهو الذي تجاهلته العلوم في السابق. فأخذت الفلسفة مكانَ النحو العام، وحلّ الاقتصاد السياسي محلّ تحليل الثروات، وخلفت البيولوجيا الإنسانية التاريخ الطبيعي. في هذه الفترة أيضاً احتدم الايقاع الاجتماعي، وظهرت حينئذ مصطلحات التطور (في دراسة الكائنات الحيّة) والتاريخ (في تحليل المجتمعات الإنسانية). استخلص فوكو من حركة الفكر هذه نتيجة

كبرى مفادها: تتعلّق العلوم الإنسانية بفترة معيّنة من تاريخ معرفتنا، ومن المحتمل ألا يبقى الإنسان موضوعاً للمعرفة في المستقبل "مثلاً يحدث عند نهاية البحر، على الشاطئ، منظر رمال" (انظر الإطار فيما يلي).

فحص أسس المعرفة

تنتج عن هذه المقاربة الإبيستمولوجية نتيجةً ومطلبٌ منهجي. النتيجة وخيمة: كلُّ شكل من أشكال المعرفة نسبي. يُدعّم ميشال فوكو فكرة أن أنماط الفكر في مرحلة ما -بما فيها العلمية- بدائية وهي مُوجّهة لأن تنطفئ في يومٍ ما كي تُعوّض بأخرى. ومن هنا يستخلص مطلباً منهجياً هو: ينبغي الاشتغال على تاريخ المعرفة يستند إلى جينالوجيا وحفريات. الجينالوجيا التي ينادي بها تحيل إلى المنهجية التي استعملها نيتشه في جينالوجيا الأخلاق. نقطة الانطلاق في كلِّ إجراء جينالوجي هي رفض أبحاث المصدر بل على العكس من ذلك إرادة البحث بصبر وأناة عن التحولات والتقلبات التي تميّز بلا انقطاع قيمنا وسلوكياتنا ونُظَم تفكيرنا. لا تتعدّى الجينالوجيا من الميتافيزيقا بل من التاريخ: "عليها أن تُظهر الجسم كلّهُ مطبوعاً بالتاريخ، والتاريخ مُحيلاً الجسم إلى جملة آثار".

قياساً على ذلك وبعمل تفتيشي ميداني يتحدث فوكو في المقام الثاني عن عملية حفر (اركيولوجيا) للمعرفة لتعيين هذا المسار الخاصّ بتفكيك خطاب مُنتج في مرحلة ما، وذلك بأشكال متنوعة (مثلاً النصوص العلمية، الكتب المدرسية، القواعد والقوانين، منظومات الرموز والأدلة... الخ). غرض الحفريات ليس شرح الخطاب أو تأويله

بل وصف ظروف ظهوره وشروط عمله. في كتابه ميلاد العيادة- *Naissance de la clinique* يعمل فوكو على محاصرة سياق بروز اللغة الطبية الحديثة ابتداءً من نهاية القرن الثامن عشر. القطيعة بالنسبة له مرتبطة بأعمال ماري فرانسوا بيشا-Bichat التي زحزحت التجربة العيادية نحو التجربة التشريحية. قبل بيشا لم تكن الملاحظة تنصبُّ سوى على الحيّ، بعده أصبحت الجثة هي موضوع المسألة بغية الفهم الجيد للحياة. يلاحظ فوكو أن الطبَّ الحديث قد ظهر إذن بالإحالة إلى نفي راديكالي (الموت). يستعمل فوكو هذه المنهجية الحفرية الجينالوجية على امتداد عمله.

فترات الفكر الثلاث

ميّز فوكو في كتابه الكلمات والأشياء (1) بين ثلاث إيستيمات (أطر المعرفة) تعاقبت منذ القرون الوسطى هي:

- **العصر قبل الكلاسيكي (القرون الوسطى والنهضة):** فكر المشابهة والمماثلة. كانت دراسة العالم تهدف إلى اكتشاف المشابهة بين الأشياء: مثلاً، بين عناصر الطبيعة كالهواء والماء والنار والأرض، وبين الأمراض والطبائع الإنسانية. هكذا تُشفي الجوزة آلام الرأس لأنها تُشبه المخَّ شكلاً.
- **العصر الكلاسيكي (من منتصف القرن السابع عشر إلى بداية القرن التاسع عشر):** فكر النظام والترتيب. اهتم الفكر العلميُّ بتحويلات الكائنات ونظاميتها-*organicité*. يهتمُّ علم اللغة مثلاً بتطوُّر اللغة وحفرياتهما (الفيلولوجيا)، وتكتشف علوم الطبيعة التطوُّر.

● عصر الحداثة (ابتداء من القرن التاسع عشر): فكر التاريخ. يتعلّق الأمر هنا بالبحث عن نظام منطقي (عقلاني) خفي في العالم وتوزيع الأشياء حسب ترتيبات/تصنيفات شكلية. يُزمع كتاب النحو-*Grammaire* لـ بور رويال-*Port Royal*، اكتشاف نحوٍ كُلّي للغات، ويذهب نظامُ ليني-*Linne* إلى تصنيف الأنواع الحيوانية والنباتية.

النهاية الوشيكة للإنسان؟ في آخر الكتاب نفسه المذكور في البداية والذي يحمل عنواناً فرعياً هو: حفريات العلوم الإنسانية-*Archéologie des sciences humaines*، يؤكد فوكو "إنّ الإنسان ليس هو المُشكل الأقدم ولا القارّ الذي انطرح على المعرفة الإنسانية" مُعلناً بذلك النهاية الممكنة "ضمن كلّ التحولات التي مسّت معرفة الأشياء ونظامها (...) في منتصف كلّ حلقات هذا التاريخ العميق لـ الشيء نفسه *Même*، حلقة واحدة فقط، بدأت منذ قرن ونصف والتي هي ربما في طور الانقضاء، سمحت بظهور صورة الإنسان. (...) إنّها أثر تحوّل في التدابير الأساسية للمعرفة. الإنسان اكتشاف توضّح حفريات فكرنا بسهولة أنّه حديث بل وتوضّح حتى -ربّما- النهاية القادمة. يمكننا، إذا زالت هذه التدابير كما ظهرت وإذا تأرجحت بسبب حدث لا نعرف في الظرف الراهن لا شكله ولا وعوده ولا نستطيع على الأكثر سوى توقّع إمكانية وقوعه كما حدث في مُنطف القرن الثامن عشر للأرض التي كان يقف عليها الفكر الكلاسيكي، أنّ تُراهن على أنّ الإنسان سيُمحي مثلما يحدث عند نهاية البحر: الرمال على الشاطئ".

العقل كجهاز للتطبيع

بكتابته لـ: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي *Histoire de la folie à l'âge classique*، سرعان ما فعل فوكو الخطاطة (النموذج) الجينينالوجية التي ورثها عن نيتشه. إن كلَّ جهده في الواقع يتمثل في توضيح أن الجنون لم يكن موضوعا للتفكير قبل القرن السابع عشر لأنه كان مُدمجا في وجود الإنسان. على هذا النحو كان الجنون في القرون الوسطى مُعتبراً "زيادة شيطانية على عمل (خلق) الله" ما يطبعه بوضعية حقيقية بما أنه يتضمن معرفة مصدرها الـ ما وراء الإلهي. في عصر النهضة ظهر خطأ مُميز أول بين مختلف تفسيرات الجنون. فهو من جهة يلقى صورة غامضة تُوفّر للإنسان بعض مفاتيح المعرفة والوحي. لكنّه من ناحية أخرى يقيم مسافة بينه وبين العقل بعض الشيء، كما نقرأ في كتاب مديح الجنون *Eloge de la folie* لـ إيراسم- Erasme. وحتى وإن لم يتوقف الحوار بين الطرفين فقد انفتحت ثغرة في الموضوع، فقد شهد العصر الكلاسيكي (من منتصف القرن السابع عشر إلى بداية القرن التاسع عشر) -عن قناعة- التفكير في الجنون بوصفه ضيّا للعقل. تُرجم الـ "اعتداء العقلاني" الذي تعرّض له العصر الكلاسيكي إلى فصل واضح بين العقل واللاعقل. في أول تأملاته *Méditation*، عبّر ديكارت هذا الفصل الجديد بأسلوب مُقتضب "لكن ماذا، إنهم مجانين". مُستفيدا القوة من هذا التفسير الذي ناقشه جاك دريدا⁽¹⁾ بضراوة، عكف فوكو على الاعتراض على هذه العقلانية بتوضيح إلى أي مدى هو احتماليّ هذا الفصل باعتباره نتاجا خالصا لفترة فعل عقل عصر الأنوار ليس عقلا كونيا.

J. Derrida, «Cogito et histoire de la folie», *L'écriture et la différence*, Seuil, coll. «Points», 1979. (1)

يعتبر فوكو أيضا العقلانية وخلافا لما تنادي به الأنوارُ عاملا للألم والعبودية. فهي تقوم في الواقع على مبدأ النفي (الجنون باعتباره لا عقلا) بل وتنتج باسم العقل الإقصاء والحبس. والواقع أن الجنون أصبح في النصف الثاني من القرن السابع عشر يُفصل عن باقي المهْمَشين ويُحبَس في مكان خاص: مستشفى المجانين. وهناك يخضع للقمع الجسدي والمعنوي وللقصاعة، إنه محبوس فيما حُدِّد كمرض وفرُّ الأسُسَ لخطاب جديد هو الخطاب النفساني (التحليل النفسي). من حينها لم يعد المجتمع يسمَعُ صوتَ الجنون قطّ.

عصر الحبس الكبير

أتى تحوُّل الفكر الذي شهده العصر الكلاسيكي بـ "الحبس الكبير" للمجانين والعاطلين والشحاذين والمتسكِّعين والداعرين والمصابين بأمراض تناسلية والمثليين. يسمح المستشفى العام - حسب فوكو- المُفتَتَح عام 1656 بمراقبة سكان فقراء لم يكن منظوراً إليهم على أنهم تمثيل لله في الأرض بقدر ما كانوا مُعتَبَرين عاملا للفوضى والاضطراب. يستجيب هذا الحبس إذن لعوامل سياسية اقتصادية، فالعاطلون عن العمل والمشرّدون هم عمليا موقوفون في مؤسَّسات إعادة التربية أثناء فترات الأزمات. أما في فترات الازدهار فإن الحبس يقوم بمهمة أخرى هي توفير ايدي عاملة بأسعار بخسة.

ليست استراتيجية الحبس هذه سوى بداية لما يُسمَّيه فوكو بالمجتمع التأديبي النظامي. والواقع أن العصر الكلاسيكي قد دسَّن اللحظة التاريخية التي تهدَّب فيها النظام كي يوطَّر الهيئة الاجتماعية ويُشذِّبها على نحو دقيق. يُترجم الاعتداء العقلائي في هذه الفترة بنوع آخر من المراقبة يأخذ شكلَ الترويض وإعادة الترويض المستمرِّ لهيئة الأفراد. الترجمة

الواضحة لهذا الترويض تتمثل في تعدد المؤسسات من ورشات ومعامل ومستشفيات وثكنات ومدارس وسجون مُهمَّتها هي ترويض الأفراد لجعلهم "صالحين" (أي نافعين) وطيعين". وبمساعدة القوانين والقواعد والسُّنْظُم وما إليها اجتهد المُجتمع في التصنيف ومنح النُّقاط وترتيب الأفراد وإدخال رقابة متبادلة في ثنايا المجموعات الإنسانية بل حتى في وحداتها الصغيرة.

عشرة مفاهيم كبرى في آثار ميشال فوكو

حُفريات (أركيولوجيا) المعرفة

تهدف هذه المقاربة إلى توضيح شروط وظروف ظهور خطاب ما وأُسُسِهِ. الأرشيف في هذه الحالة هو الأداة المُفضَّلة لدى المؤرِّخ.

النظام - discipline

تدل هذه الكلمة في معناها المُشْتَرَك إما على مجال بحث علمي وإما على عبارة ذات طابع اجتماعي ("بسط النُّظام"). استعمال المفهوم نفسه يعني جيداً أن تشكيل المعرفة في مجال نظري ما يفترض تطبيعاً مُعيَّناً لأشكال الفكر.

الخطاب

يحدُّ فوكو "خطاب" الجنون والجنس والجنس في المؤلفات العلمية والكتب التعليمية ونصوص القوانين التي تُسيِّر المجال موضوع التأمل. لا يعني الأمر بالضرورة رأياً مُشْتَرَكاً أو نظرية خاصة بهذا الكاتب أوذاك، بل مُدوَّنة من النصوص ذات قصد علمي أو بيداغوجي يندرج ضمن أطر بحثٍ خاصة بفترة ما (انظر: نظام الخطاب - *L'Ordre du discours*).

إبيستمي

إطار الفكر الخاصّ بفترة ما. مفهوم إبيستمي قريب من مفهوم النموذج-*paradigme* (الذي أدرجه فيلسوف العلوم طوماس كوهن-Kuhn). تعقّبُ الإبيستمي الخاصّة بمرحلة ما حسب فوكو إبيستمي المرحلة السابقة لها بعُنْفٍ.

الفترة الكلاسيكية/الفترة الحديثة

الفترة الكلاسيكية في عرف فوكو هي الفترة التي تمتد من منتصف القرن السابع عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر. تأتي هذه المرحلة بعد مرحلة ما قبل الكلاسيكية (من النهضة إلى منتصف القرن السابع عشر) وقبل المرحلة الحديثة.

الجينالوجيا (أو الحفريات، أي التنقيب في الماضي)

قياسا إلى جينالوجيا الأخلاق-*Généalogie de la morale* — نيتشه، هدف الإجراء الحفرياتي (أو الجينالوجي) هو إظهار التحولات والانزلاقات التي تمسّ القيم والسلوكات وأنظمة الفكر.

السُّلطة-Pouvoir

لا يفهم فوكو هذا المصطلح على أنّه صفة خاصّة بشخص أو بدولة أو بطبقة. السُّلطة حسبه منتشرة وغير متموّقة في مكان بعينه. لا تهدف "الفيزياء المحهرية للسُّلطة" إلى تحليل طبيعة السُّلطة أو مصادرها، بل تهدف إلى تحليل منهجيات السيطرة.

العقل-Raison

لا ينبغي فهم العقل هنا بالمعنى الضيق للمنطق الرياضي. بل يتعلّق بمفهوم أوسع بكثير يدلّ على شكل من المعرفة التي انتشرت مع فكر

فلاسفة الأنوار. العقل هنا مُرادف للفكر العلمي أو الفلسفي ومرادف حتى لكل شكل من أشكال المعرفة التجريدية، نجعله مُضادًا للمعتقدات التي نحكم عليها باللاعقلانية المؤسَّسة على الرغبات والشهوات.

المعرفة-Savoir

المعرفة التي يفخرُ بها العلماء أو الخبراء الطبيون، والقانونيون وغيرُهم ليست حسب فوكو معرفة موضوعية وحيادية وكونية. تتضمن "إرادة المعرفة" مسارًا للسيطرة على الأشياء وعلى الناس.

تقنيات السُّطْطَة

هي تدابير مادية أو نفسية للقهر والتطبيع: العقاب الجسدي، فالعذاب أو الآلام "تقنيات عقابية" أتت بعدها الحبسُ والرقابة وإعادة التربية ومُراقبة الجسم.

من فن الحكم إلى فن حكم الذات

ابتداءً من سنة 1976 شهد فكرُ فوكو انعطافة واضحة. فقد مرَّ تدريجيًا من موضوع السلطة والسيطرة إلى تحليل الحكم (بمعنى تسيير الآخرين وتسيير الذات). الأفكار التي قدَّمها في كتابه: تاريخ الحياة الجنسية-*Histoire de sexualité* بعيدة جدًا عن الوصف الدقيق التي قام به في كُتبه السابقة لإجراءات الحبس والإقصاء. الأمر هنا لا يتعلّق بمعايير السيرة والسلوك المفروضة على الناس بالإكراه، بل يتعلّق بالكيفية التي يَنذِرُ بها الأفراد الأحرار أنفسهم لأنفسهم حسب نمطٍ معيشي وقواعد سلوكية ما. مُشكَلته هي لماذا وكيف انتقل المجتمع الغربي من حقيقة للجنس تتعلّق فقط بـ "*ars erotica*" (تجربة المتعة التي لا علاقة

لها بأية فائدة أو معايير إباحية كما كان عليه الحال في الصين واليابان والهند..) إلى معرفة حول الجنس (*scientia sexualis*). لماذا أصبحت القضية الجنسية في الغرب أحد مفاتيح معرفتنا بذواتنا؟

خلافًا لما يوحى به فهمٌ غيرٌ مُتأنٍّ للمجتمعات البورجوازية لم يشهد القرن السابع عشر كتمانًا للأنفاس أو قمعا لكل حديث عن الجنس، بل شهد على العكس من ذلك سيولا من الخطابات في الموضوع. يشير فوكو إلى أن "الكنيسة سجلت أن من وظائفها الأساسية تشجيع الحديث في موضوع الجنس وعنه إلى ما لا نهاية"⁽¹⁾. السلطة لا تخاف من الجنس بل على العكس من ذلك تعرف كيف تستفيد منه باعتباره وسيلة للاستعمال، فباستعمال البوح والاعتراف والإسرار (من أسرّ- المترجم) تُنظّم المجتمعات المسيحية "تفعيل خطاب الجنس" وتستطيع بذلك تسيير معرفة وتنظيم سلطة ستكون أساسا لتأطير للضماير والسلوكيات الفردية. ومع نشر كتابيه: أستمع المتع- *L'Usage des plaisirs* و: همّ (اهتمام) الذات- *Souci de soi*، سنة 1984، غادر فوكو مجال دراسة الإنسان باعتباره موضوعا للقدرة والمعرفة وتحوّل إلى دراسة الإنسان وهو يتعرّف على ذاته باعتبارها موضوعا للمتعة. وقام بالتحقيق في هذا المجال في العصر اليوناني الروماني القديم، ويوضّح جيدا عبر هذه الحالة الدقيقة كيف أن المنوع لم يكن مدخلا مُلائما لفهم ازدهار علم الجنس: الواقع أن أكبر قدر من الأسئلة في العصور القديمة كانت تنصبّ حول العلاقات الجنسية الحرة كثيرا والمقبولة من الجميع (حب الغلمان- *amour des garçons*) ويكثرُ فيها التفكير الأخلاقي. كانت الصلة بين الجنس والأخلاق وثيقة.

(1) *La Volonté du savoir*, Gallimard, 1976. إرادة المعرفة.

لم تكن الرغبات والمتع الجنسية مفصولة عن أخلاقيات وجماليات الوجود. يُعبّر هذا الانشغال الأخلاقي عن نفسه بداية عبر تحكّم واعتدال واستقلال ذاتي يهدف حُكم (تحكّم في) الذات. في المجال الجنسي، يعني ذلك ضمناً تصرف الفرد باعتباره إنساناً وقوراً وحرّاً، ووفياً لقنٍ معيشيٍّ ما. بهذا يتّضح أنّ العصور القديمة لا تُفرّق بين الرغبة بحسب ما إذا كانت مُتّجهة نحو الرّجال أو نحو النّساء، المُتعة المُتّجهة نحو مراهق شاب وجميل تُعتبرُ عادية وشرعية. ذلك أنّ تشكّل *problématisation* المسألة الجنسية إنّما يتمّ قياساً إلى بناء شخصي ومتوازن للذات وإلى ممارسة للحرية.

فوكو مفكّر الحداثة

تلخيصاً لما سبق: تكشف أعمال فوكو عن همٍّ مُزدوج. بداية، فكُّ رموز آثار الحقيقة التي زُوّدت بها في فترةٍ ما خطابات معيّنة (عن الجنون، الطّب، الحبس، الجنس). بفعله هذا يضع ميشال فوكو حدوداً للعقل ويؤكد طابعه التّسبي. الهمُّ الثاني لـ فوكو تقديم فحص تشخيصي لحداثتنا. بإعادة صياغته لمسألة السّلطة، يُقدّم خنقا لليقنيات الصّادرة منذ فلسفة الأنوار، ويبيّن بوضوح ضرورة نفّذ الغبار عن أقيّة مجتمعنا "التنظيمي".

بصنيعه هذا، يلتقي فوكو مع تقاليد نقدية ألمانية تمتدّ من ماكس وير إلى جورج هابرماس، تقاليد لم تتوقّف عن طرح أسئلة عن هذا الجانب المركزي في المسار الحضاري الخاصّ بالغرب: الاعتداء العقلي وحسن سيرة الرعايا.

إذا كان هذا الهمّ حاضراً حقيقة فإنّ عمل فوكو لا هو حكم نهائي ولا هو نتاج أحد المُفكرين الكبار. بطرحه للأسئلة أكثر من

تقديمه لإجابات عنها فإنه يفتح فضاءات للأسئلة ويقترح مفاهيم جديدة وأدوات للبحث، لا تبغي كما يتمنى صاحبها أكثر من أن تُقبَل ويُتحقّق منها في مختلف ميادين العلوم الإنسانية.

ميشال فوكو: تحت نظر النقد

بقلم: جون فرانسوا دورتييه

ضريبة الشهرة: الانتقادات الموجهة لآثار فوكو كثيرة ومتنوعة. تكشف هذه الانتقادات عن أخطاء ثانوية عديدة كما تتحدث عن عجز نظري خطير قد يُعيد النظر في كل هذا البناء الفكري.

كتاب تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي - *Histoire de la folie à l'âge classique* هو اليوم معبر لا بد منه لكل من يهتم بتاريخ التحليل النفسي⁽¹⁾. عُممت أطروحة "الحبس الكبير" التي يتضمنها على نطاق واسع. حسب هذا الكتاب، وبعد القرون الوسطى التي كان فيها المجانين مندمجين بصورة حسنة نسبياً في المجتمع، ويعاملون أحياناً على أنهم سادة الحقيقة، افتتحت ابتداءً من القرن السابع عشر فترة "الحبس الكبير". عُزل حينها المختلون عقلياً بمعية العاجزين والمُتشردين عن بقية السكان في مؤسسات متخصصة، وقد سجّلت مؤسسة المستشفى العام في باريس سنة 1656 بداية هذا المسار. يستجيب منطق العزل هذا لطريقة جديدة في النظر إلى الجنون. العصر الكلاسيكي هو عصر العقل المنتصر الذي يحكم على الاختلال العقلي بأنه مرض، فيبحث عن إزالته بالعزل والعلاج..

M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, (1)
Gallimard, 1976 (الطبعة الأولى 1961).

خطأ في التسلسل الزمني

مقداره قرنان من الزمن

استعداد مؤرّخو التحليل النفسي المسألة بعناية منذ صدور هذا العمل. والحال أنّ معظمهم قد التزم التحفّظ تجاه النتائج التي توصّل إليها الفيلسوف. فالرؤية القائلة بأن المجانين كانوا مُدْمَجين ومقبولين بشكل حسن في مرحلتيّ العصور الوسطى والنهضة لا تعكس الواقع، إذ نجد حالات كثيرة من التفتيش (والتضييق) تجاه المجانين في القرون الوسطى. كذلك حركة العلاج، فقد بدأت قبل القرن السابع عشر، إذ أوضح بيار موريل-Morel وكلود كيتال-Quétel في كتابهما: أطباء الجنون-(¹) *Les Médecins de la folie* أن الإنسان بحث دائما عن علاج الإختلال العقلي. كانت توجد منذ العصور القديمة وسائل علاجية. اتخذت هذه الإرادة العلاجية في القرون الوسطى شكلا سحريا دينيا: الرقية، الحجّ والجراحة أحيانا (يُسالُ فيها الدم). من جهة أخرى كان هناك فعلا "حبسٌ كبيرٌ" لكن في القرن التاسع عشر وليس في القرن السابع عشر كما تُوضّح الإحصائيات ذلك. "ارتفعت نسبة المجانين المحبوسين في عهد لويس الرابع عشر (وهي الفترة التي ينسب إليها فوكو "الحبس الكبير" للمجانين في المستشفى العام في باريس) من 0.7 من كل 10000 (عشرة آلاف) ساكن إلى 1.9 عشية الثورة، وإلى 3.6 في فترة قانون 1838 لتتجاوز الـ 10 في نهاية الإمبراطورية الثانية، ثم في العشرينيات من القرن العشرين حتى نهاية الجمهورية الثالثة. أي تضاعفٌ نسبي دائم بما يُعادل 30 مرة تقريبا في كلِّ مرة. إذا كان

P. MOREL et C. QUETEL, *Les Médecins de la folie*, Hachette, (1)

1985.

يجب الحديث عن "حبس كبير" فقد تمَّ في القرن التاسع عشر وامتدَّ بصورة فعلية حتَّى بداية الحرب العالمية الثانية. فالقرن التاسع عشر هو الذي شهد إنشاء ملاجئ المختلِّين عقليا وبناءها وملأها وليس النظام القديم(*)...⁽¹⁾.

أخيرا.. افتتاح المستشفيات والملاجئ في القرن السابع عشر لا يُخصُّ فقط المصابين بأمراض عقلية بل يشمل أيضا جموعا من المنحرفين والمُهمَّشين. لا يجهل ميشال فوكو من دون شكَّ هذه الظاهرة، لكن لماذا درسَ الجنونَ بشكل مُستقلٍّ عن الأصناف الأخرى من السكان المعينين؟

ثمَّ على الخصوص، لماذا قدَّم بنحو قرنين من الزمن تقريبا الفترة الحقيقية للحبس؟ بإمكاننا أن نفترض أنه إذا كان على فوكو أن يؤطِّر بأي ثمن الحبس في العصر الكلاسيكي فإثما فعل ذلك لتأكيد الأطروحة المركزية للكتاب: التصرُّف الجديد تجاه الجنون هو نتيجة لإطار ذهني جديد، هو إطار فلاسفة الأنوار الذين أرادوا رسمَ خطٍّ بين العقل والجنون مُعتبرينه "لاعقلانية وعدم صواب". ونتيجة لذلك لا يمكن اعتبار الانتقادات الموجهة لكتابه توضيحات بسيطة من مؤرِّخين فاتهم فهمُ البُعد النظري لهذا الكتاب. بانتقادهم لتاريخ بدء مسار الحبس المُقدَّم من فوكو يُعيدُ مُناقضوه النظرَ في الارتباط العام الذي أقامه بين روح الأنوار ومراقبة الجنون.

(*) تُستعمل عبارة ancien régime في اللغة الفرنسية للدلالة على فترة ما قبل الثورة الفرنسية سنة 1789. وأول من استعملها هو ألكسي دو طوكفيل في كتابه: النظام القديم والثورة- L'ancien régime et la révolution (المترجم).

(1) المرجع السابق.

الملجأ، ديمقراطي هو أم شمولي؟

انتقاد كبير آخر عبّر عنه مارسيل غوشيت-Gauchet وغلاديس سواين⁽¹⁾-Swain، فتطوّر الملاجئ وعلاج الجنون البعيد حسبهما عن أن يكون نتيجةً تطبيعيةً لانتشار العقل، مرتبطاً بظهور مجتمع ديمقراطي. تُدعم هذه الأطروحة حجتان هما:

- لا يهدف مسارُ الحبس إلى إقصاء الآخر، المنحرف، المختلف باسم كونية العقل المنتصر، بل يهدف على العكس من ذلك إلى إدماجه في المجتمع، كما يهدف إلى التكفل بالضعفاء والمعوزين. ازدهار الملجأ مواز لازدهار الدولة الحامية.
- يعترف العلاج "الأخلاقي" للمريض عقليا الذي دشّنه المحلل النفسي فيليب بينال-Pinel في القرن التاسع عشر بصفة المريض (الممكن شفاؤه) وليس الأحقّ المجنون (الذي ينبغي الحكمُ عليه نهائياً). المجنون هو أولاً وقبل كل شيء إنسان، وينبغي أن يُعامل على هذا الأساس.

من دون شك تُرجم مشروعُ الإدماج الاجتماعي للمرضى عقليا بالحبس حقيقة، وكان العلاجُ فشلاً ذريعاً، وتبقى هذه الإجراءات مع ذلك، حسب غوشيت وسواين، انعكاساً للديمقراطية وليست تعبيراً عن سلطة قمعية وتطبيعية. المبدأ الأول للديمقراطية هو جعلُ كلِّ الناس مُتساوين، عندئذ يحصلُ المرضى عقليا على صفة الكائن البشري كاملةً وليس الوحش أو الطفل كما كان عليه الحال في العصور الوسطى. ينبغي إذن اعتبار الحبس والعلاج أثراً من آثار تسوية حقوق ووضعيّات

M. GAUCHET et G. SWAIN, *La Pratique de l'esprit humain* ; (1)
l'institution asilaire et la révolution démocratique, Gallimard, 1980.

كلّ الناس. وإذا كانت مؤسّسة الملجأ مُنْسَجَمَة مع روح الديمقراطية، فإنَّ أطروحة فوكو ستكون متناقضة.

ابيستمولوجيا قابلة للنقاش

يقترح كتاب الكلمات والأشياء-⁽¹⁾ *Les Mots et les Choses* أن يكشف النَّقَابَ عن أطر المعرفة، الإيستيميات (جمع إيستمي) التي فُلِسِفَت بها الطبيعة الإنسانية منذ عصر النهضة. يعكف فيه فوكو خصوصاً على فهم القطائع في النظر إلى ثلاثة أبعاد في الإنسان: اللغة والاقتصاد والبيولوجيا. يُقَطِّع تاريخ الأفكار حول الإنسان منذ مرحلة القرون الوسطى إلى ثلاثة أزمنة: مرحلة ما قبل الكلاسيكية (القرن السادس عشر) التي سيطر عليها فكرُ المُماثلة. مرحلة الكلاسيكية (القرنان السابع عشر والثامن عشر) التي ميّزها الانشغال بالتنظيم والترتيب/التصنيف. وأخيراً مرحلة الحداثة (ابتداء من 1800) التي برز أثناءها مفهوم التاريخ. تحاليل فوكو لتطوُّر الأُطر الذهنية مثيرة غير أنَّها أقلُّ تجديداً ممَّا أمكن قوله. إنَّها تنزل ضمن سُلالة أعمال مؤرّخي الأفكار وفلاسفة العلوم مثل غاستون باشلار وإسكندر كويري-Koyré وجورج كانغيلهم-Canguilhem وجون كافالاس (أو كافاياس)-Cavaillès الذين عبّر فوكو عن أنَّه مدين لهم. تلخّص المسألة كلّها في معرفة ما إذا كان إسهامه حاسماً. والحال أنَّ النقاد لم يُقَصِّروا في هذه النقطة.

ألا يكون فوكو قد شوّه الأحداث التاريخية بإرادته الفصل بصفة قاطعة بين الفترات وأُطرها المعرفية (ايستمتاتها)؟ هكذا شهدت فترة

(1) *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, "Tel", 1990 (الطبعة الأولى، 1966).

النهضة إضافة إلى فكر سحري وتماثلي فكراً عقلانياً ورياضياً، وإلاّ ما كان ممكناً تطويرُ قوانين كيبلر-Kepler ونظام كوبرنيك-Copernic. ليست هناك قطيعة عنيفة بين فكر كيبلر وفكر نيوتن-Newton. لا قيمة لأطر فوكو المعرفية إلاّ في بعض تيارات الفكر، ولا يمكن تعميمها إلاّ إذا كان الثمنُ إخفاءً جاداً لبعضها كالفيزياء مثلاً والفلك. كي يُدخل هذه الأطر ضمن نظريته بالقوة، انقاد فوكو إلى اقتراف مغالطات تاريخية وتفسيرات خاطئة. الكتب والمؤلفون المغمورون أحياناً، الذين يستشهد بهم لتقوية أطروحته مثل كتاب النحو-Grammaire لـ بطرس راموس-Petrus Ramus (1572) وتاريخ طبعة العصفير-L'Histoire de la nature des oiseaux لـ بيار بلون-Pierre Belon (1555)، فُسِّروا خطأً على أنهم مُمثّلون لفكر تماثلي قبل علمي، في وقت يُمثّلون فيه بالضبط صيغاً جديدة للتفكير تُحدث قطيعة مع عصرهم⁽¹⁾... كما لوحظت بعض التفاوتات والفروق الإبيستمية الأخرى. وهكذا فإنّ الفكر الإسمي (أو الإسماني)-nominaliste الذي ازدهر في عصر التّهضة يُفضّل المنطق والتجريد، ومنه لا يمكن أن يكون ضمن الإطار الإبيستمولوجي الصّارم لما قبل الكلاسيكية كما حدّده صاحب الكلمات والأشياء⁽²⁾. هنا أيضاً لا يمكن أن تُعتبر الانتقاداتُ الموجهة لفوكو مجرد توضيحات دقيقة من مؤرّخين مُعتدّين بالتفاصيل.

لقد بنى ميشال فوكو كلّ نسقهِ الشرحي البياني على مفهوم الـ إبيستمي-épistémè التجريدي الصارم والمحدود بحدود تاريخية مُحكمة. الأخطاء هي ضريبة المنهج الذي اتبعه. تجعل البُنى الفكرية التي

(1) J. G. Merquior, *Foucault ou le Nihilisme de la chaire*, Puf, 1986.

(2) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

أبان عنها فوكو بالنسبة لعالم الاجتماع ريمون بودون-Boudon "سوق التعقيدات (والغموض) في تاريخ العلوم مزدحماً"⁽¹⁾. قيمة هذه الإيستيمات على الأكثر هي كونها تصنيفاً تجريبياً لأشكال المعرفة، لكنّها ليست انعكاساً لتطور الفكر الغربي.

لأي شيء تصلحُ السجون؟

يدرس ميشال فوكو تطوُّرَ تقنيات السُّلطة، أي أشكال العقاب والجزاء التي يحكم بها المجتمع على القتل والمُحرّفين منذ قرون عديدة⁽²⁾. هنا أيضاً الفترة المُعتبَرة خصوصاً هي تلك التي تمتدُّ من عصر النهضة إلى الحداثة مروراً بالعصر الكلاسيكي.

بينما كانت القرون الوُسطى تُعاقب الجرائم بالعقوبات الجسدية (الخوذة، المغزل، الحرق الخ..)، شهد ظهورُ العصر الكلاسيكي الانصرافَ المُكثَّف إلى السَّجن الذي أصبح بديلاً للعقوبات الجسدية. ينبغي ألا يُفهمَ هذا المرور من الآلام الجسدية إلى الحبس على أنّه تلطيف للأخلاق إطلاقاً بل تعديل لأشكال الرقابة الاجتماعية. فالعقاب لم يعد يمسُّ الأجسام أبداً بل الأرواح. من هنا نشأت أرمادة من الإجراءات المهادنة إلى المراقبة والترويض وإعطاء انضباط جسدي ومعنوي. ومع ذلك لم يصلْ هدفُ السجون وهو "الإصلاح" والتصحيح" إلى مبتغاه، فبعيداً عن أن يكون السَّجن مكاناً للترويض سرعان ما أصبح حوضاً لتفريخ الإجرام ومكاناً للانحراف. يرى فوكو أنَّ الإبقاء على نظام

R. Boudon, Dictionnaire critique de la sociologie, article (1) «structuralisme», Puf, 1982.

هذا الكتاب مترجم إلى العربية تحت عنوان: المعجم النقدي لـ علم الاجتماع.

M. Foucault, Surveiller ou punir, naissance de la prison, (2) (الطبعة الأولى، 1975). Gallimard, 1999

سجني لا يُلغى الجريمة بل يصونها، يُفسّر بوظيفة اجتماعية دقيقة، السّجنُ يعزل ويُميّز شكلا مُعيّنا من اللاعدالة الشعبية (السّرقَة، الاعتداء، الجريمة...) وذلك كي يجعل لاعدالة الطبقات المهيمنة غير مرئية. بل يذهب ميشال فوكو إلى أبعد من ذلك بتدعيم فكرة أنّ المُنحرفين الذين جرت العناية بهم في السّجن تمكّنوا من أن يُصبحوا أعوانا في خدمة النّظام المهيمن بوصفهم مُحرضين ومُخبرين.

لا يستندُ هذا الاستدلال الوظيفي حسب ر. بودون إلى آية أحداث وهو مُعتمد الصّلاحية العلمية⁽¹⁾. إنّه يجزم بأنّ النّظرية تنطلق من فرضية لا أساس لها (يرفع السّجن من وتيرة الجريمة بشكل مُطلق). تسمح هذه الفرضية لفوكو باختراع لغز علمي خاطئ-pseudo-énigme (لماذا احتُفظ بالسّجن مع أنّه لا يُقلّل من الجريمة؟)، أخيرا يُحلّ ميشال فوكو هذا اللغز باستعمال منهجية غير علمية تتمثل في شرح قضية بآثارها غير المرغوبة: السّجن مفيدٌ للشرطة، التي هي مُفيدة بدورها للطبقة المهيمنة.

سلطة غير قابلة لأن تفهم

السلطة بالنسبة لفوكو ليست علاقة متواطئة بين مُسيطر ومُسيطر عليه والتي يُمكن حصرها في مكان مُعيّن هو الدّولة. تُناقض هذه الأطروحة عن حقّ نظرة للسلطة ماكيافلية بشكل كبير ووحيدة الطّرف، والتي تحملها الماركسية على الخصوص، ومع ذلك فهي لا تُمكن إطلاقا من فهم حقيقة الظّاهرة. السّلطة بقلم فوكو غير دقيقة وغامضة. فهي تدلّ أحيانا على جهاز طبيعي من الإكراهات (السّجن، الملجأ) وأحيانا على إطار من الفكر التطبيعي (التخصّصات العلمية التي

R. Boudon, *L'Idéologie ; l'origine des idées reçues*, Fayard, 1986. (1)

من أهدافها تحديد معايير الحقيقة) وأحيانا أخرى على ميكانيزم أخلاقي للرقابة الذاتية. أخيرا، يبدو الفيلسوف وكأنه يختزل كل المؤسسات الحديثة إلى أجهزة كلية القدرة على مراقبة الأفراد وتطبيعهم: فالمدرسة والمؤسسة والسجن والملجأ.. الخ، تبدو فقط مؤسسات سجنية/حبسية. هذا التحليل وحيد الجانب لا يُميز بين التّظُم الشمولية ومؤسسات الإدماج الاجتماعي ولا بشكل أوسع بين الدول الشمولية والديمقراطية. هاجم الفيلسوفان لوك فري-Luc Ferry وآلان رنو-Alain Renaut بلا تساهل النظرية التي تُحيلُ السُّلطة إلى مجرد علاقة قوة، وتنفي حقيقة القانون المستقلة نسبيا وترفض من ثمة وجود دولة القانون⁽¹⁾.

من شأن مجموع هذه الانتقادات أن تُعيد النظر في البناء الفكري الذي شيده مؤلف كتاب إرادة المعرفة-La Volonté de savoir. هل ينبغي نسيان فوكو؟ مثلما اقترح ذلك جون بودريارد-Boudrillard⁽²⁾؟ فيما وراء نقاط الضعف الملاحظة على آثاره، ألم يكن هذا الفيلسوف مصدرا لطريقة جديدة في النظر لتاريخ صيغ التفكير وأجهزة تطبيع المجتمع الغربي؟ يبقى السؤال مطروحا...

1. Ferry et A. Renaut, 68-86, *Itinéraire de l'individu*, Gallimard, (1) 1987.

2. Boudrillard, *Oublier Foucault*, Galilée, 1977. (2)

جورجن هابرماس: التواصل أساس الاجتماع(*)

بقلم: إيف جونريه(**)

يُعدُّ جورجن هابرماس أحد هذه الأسماء الفلسفية الكبيرة (وُلد سنة 1929م) الذين تندرجُ فلسفتُهُم -صعبةُ الفهم- ضمن التقاليد الألمانية العريقة: فلسفة العقل الحديث ومن ثمة الأسُس التي تقوم عليها مجتمعاتنا.

إنَّه من العبث زعمُ تلخيص فلسفة جورجن هابرماس، ولن يتجاوز الأمر هنا مُجرّد صياغة للأسئلة التي تطرحها أعماله الدقيقة لكن المعقّدة والمتغيّرة الأشكال التي يزداد تعمّقها دائماً وأبداً، والتي يصعبُ حصرُها في مجال واحد أو ضمن مدرسة واحدة. يُحسبُ هابرماس عن حقٍّ ضمن ورثة مدرسة فرانكفورت (انظر الإطار التالي)، لكنّه يدينُ بالتأثير لفلاسفة آخرين أمثال ماكس ووبر وكانط وهيغل وماركس. وإذا كان هابرماس باحثاً في علم الاجتماع السياسي فإن أعماله تغرّفُ من كلّ التخصصات: الأنثروبولوجيا⁽¹⁾، التحليل النفسي⁽²⁾، نظرية أفعال الكلام⁽¹⁾.

(*) أستاذ علوم الإعلام والاتصال بجامعة ليل-3 (شمال فرنسا).

(**) مجلة العلوم الإنسانية، العدد 20، أوت/سبتمبر 1992.

(1) *Théorie de l'agir communicationnel*, Fayard, 1987.

(2) *Connaissance et Intérêt*, Gallimard, op. cit.

الطريقة الإجرائية نفسها التي يصدر عنها التنوع المعرفي التلقائي المتبصر المُطعم باهتمامات عملية، تستدعي رجالا واسعي الثقافة عملوا في القرن الثامن عشر وضمن التقاليد العلمية على تشييد مسار تلقائي يُسمّى بـ: الموسوعة. هؤلاء هم رجال "الأنوار"، هابرماس هو رجل أنوار أيضا، وبمقاييس متعدّدة:

أولا، بالتزامه الصارم من أجل العقل وهو القضية المركزية في فلسفته والمُعَلَّم الأساس في نظريته للتاريخ في الوقت نفسه.

ثم، باهتمامه بقراءة الراهن بحثا عن مبادئ/قيم كونية.

أخيرا، باهتمامه الزائد بأسس الحياة الاجتماعية الهادف إلى توضيح الميكانيزمات الخفية وتحديد مبادئ التقدم في الوقت نفسه.

بيد أن حداثة هابرماس تكمن في أنّه لا يختزل العقل لا في المنطق ولا في الفعلية، لكنّه يعترف باختلاف وتنوع الاهتمامات الإنسانية وبأن الأسس التي يقترحها لا تحيلُ لا إلى طبيعة ولا إلى إرث، لكن إلى حركة الناس أنفسهم من أجل أن يفهموا بعضهم بعضاً.

المُفكِّرون الألمان والعقل الحديث

أُخذ العقل باعتباره نموذجا ثقافيا للحدثة موضوعا لتحليل نقدي في الفكر الألماني منذ عصر الأنوار.

يتمثّل المشروع الكبير لـ إيمانويل كانط (1724-1804) في البحث عن أُسس التفكير العقلي (نقد العقل الخالص) وأُسس قانون الأخلاق (نقد العقل العملي).

ينظر فريدريش هيغل (1770-1831) إلى التاريخ الإنساني كانتشار متناقض للعقل الكوني، الإنسان هو فاعله وهو موضوعه في الوقت نفسه (العقل في التاريخ، علم المنطق).

عقلنة الحياة الاجتماعية بالنسبة لـ ماكس وير (1864-1920) هي التمييز الأساسي للعالم الحديث. العقلنة هي إدخال معيار الفعالية والحساب في كل التصرفات الإنسانية: العلم، الاقتصاد، التقنية، الفكر.. الخ. بهذا يجعل ماكس وير الأفعال العقلانية في تعارض مع الأفعال التقليدية أو الانفعالية.

استوحت مدرسة فرانكفورت بقوة من الشيوعية ومن التحليل النفسي (انظر المقالة الموالية). كان من أبرز مُمثلها: ماكس هورخايمر (1895-1973) وتيودور أدورنو (1903-1969) وهربرت ماركيز (1898-1979). تبغي نظريتهم النقدية أن تكشف فيما وراء وهم عقل كوني خطاب الفعالية والخبرة المُسيطر، الذي ينتمي إلى إيديولوجيا مُستلبّة. العقل الحديث يُخفي في الواقع مصالح التقنوقراطية والرأسمالية والبيروقراطية الشمولية.

باندراجيه ضمن كل هذه التقاليد يستعيد جورج هابرماس (المولود سنة 1929) مشروعاً مُضاعفاً: نقد عقل كوني وهمي والبحث عن قاعدة شرعية للنظام الاجتماعي. يمكن قراءة كل أعماله على أنها تأمل لموضوع الكونية ونسبية العقل الحديث.

ج. ف. دورتييه

وضعية علم الاجتماع

جورجن هابرماس عالم اجتماع بمعنى مزدوج. فهو بمعنى تجريبي ينشغل بوصف تطور عقلانية المجتمعات الحديثة. بوراثته لنقد وير للبيروقراطية وسّع هذا النقدَ بنظرية للأزمات في نظامنا الاجتماعي، لكن يضاف إلى هذا التحقيق عملٌ تأملي، أي دراسة تتعلق بوضع علم الاجتماع نفسه وبظروف عمله الجلية والموائمة لاستقلالية الأفراد.

والواقع أن هابرماس يُصرّ، وفي إثر ماكس هوركهايمر-Horkheimer على جعل التخصصات العلمية على علاقة مع الاهتمامات التي تتبعها. ليس للتشكيك فيها، بل لتوضيح ما يمكن أن يؤسس موضوعية كل منها. بذلك يقود تأمل المعرفة وفوائدها إلى التمييز بين الميادين العلمية.

العلوم التجريبية التحليلية تُنتج المعلومات، وتهدف إلى شرح الحوادث بإجراء فرضي استنباطي بحسب نموذج الفيزياء: فائدتها هي القدرة على توفير أشياء بفضل التقنيات.

العلوم التاريخية الهيرمينوطيقية علوم الفكر، أداؤها هي التفسير والتأويل وتهدف إلى فهم المعنى على طريقة الفيلولوجيا: فائدتها عملية وتمثّل في فهم الذات بواسطة اللغة.

أخيرا العلوم التطبيقية النقدية-praxéologiques et critiques التي تُعنى بالأنشطة الإنسانية المنظّمة وهدفها مثل التحليل النفسي تبديد الظواهر المخادعة، هدف هذه العلوم تحرّري/تحريري لأنّه يسمح بالإفلات من قبضة أشكال الهيمنة والوهم.

الإنشغال القارّ لهابرماس في الواقع هو عدم تسطيح موضوع تحاليه. بمنهج تبسيطي يختزل المجتمع في إحدى مكوّناته. ينبغي أن

تكون أيُّ نظرية للمجتمع موضوعية وذاتية في الوقت نفسه. عليها أن تضع في اعتبارها تعقّد نظام السُّلطات والإكراهات التي تُنظّم موضوعيا العلاقات الاجتماعية وعليها أيضا ألا تُهمل قوّة المعارف والمعتقدات التي يستند إليها الأفراد تلقائيا أو بوضوح.

ينبغي النَّظَرُ إلى الرابط الاجتماعي على أنّه اندماج في النّظام، أي مجموعة من التنظيمات والضّبط للسلوكيات التي تفلت من أي وعي نقدي.

كما ينبغي النَّظَرُ إليه في الوقت نفسه على أنّه اندماج اجتماعي أي مجموعة من وجهات النَّظَر في العالم والمجتمع. إذا بقينا فقط عند عتبة النّظام وتعقّد آثاره السببية، يتحول علم الاجتماع إلى تكنولوجيا اجتماعية، وبإعطاء سلطة كُليّة للإدراك الذي يمتلكه الناسُ للعالم يسقط هذا العلم في المثالية.

علم الاجتماع في موضوع دراسته

لكن لفهم الاجتماع في خصوصيته يصادف عالم الاجتماع مسألتين متماثلتين:

مسألة "تطبيقية" (paraxéologique، علم الحركة أو الفعل) قادرة على شرح المعنى الذي تكون فيه الأفعال/الحركات الإنسانية قابلة لأن تكون عقلانية.

مسألة إبيستمولوجيا (نظرية المعارف/المعلومات) تُحدّد الظروف التي يمكن للمُنظّر أن يُحيط فيها علميا بهذه الأفعال/الحركات.

التطبيقية (أي علم الأفعال والحركات) عند هابرماس مُعقّد، فهو يعترف بأشكال عدّة لعقلانية الحركة (انظر الإطار رقم 2) ومن ضمنها يوجد الفعل التواصلي الذي لا يمكن أن يظهر إلا باللغة. لكن من

الناحية الإيستمولوجية ليست أهمية التواصل هذه مُنعدمة الآثار على عمل عالم الاجتماع. فهو لا يستطيع أن يكتفي بملاحظة التصرفات الاجتماعية من الخارج، لأنها لا تُفهم حقيقة إلاّ باعتبار المعنى الذي يُعطيه لها الفاعلون. خلافا لكلّ تصرفٍ وضعي يُعرّف هابرماس أولاً وقبل كلّ شيء عالم الاجتماع باعتباره مشاركاً في الحياة الاجتماعية يبحث في المقام الأول عن أن يفهم: في أي شيء تزعم أفعال الإنسان الصلاحية. هدف العالم في علم الاجتماع المنجز هذا يتمثل في التعرف على المبادئ التي لا يفتأ الفاعلون يستعملونها تلقائياً والكشف عنها.

من النقد إلى إعادة التأسيس

يريد علم الاجتماع عند هابرماس أن يكون نظريةً لأسس الاجتماع، إذ يعترف له هابرماس مثل هورخايمر أو هريبرت ماركيز - Marcuse بدور نقدي. لكن كشف القمع ليس هو الكلمة الأخيرة لتحليله، تبدو له فكرة تشويه العلاقات الاجتماعية مؤسّسة هي أيضاً على علاقات عقلانية حقيقة. لهذا السبب لا يمكن للمنظر أن يكتفي بوصف ما يجري لما يُطالبُ الفاعلون الاجتماعيون. بمعنى لأفعالهم، بل عليه أن يأخذ بعين الاعتبار الأمور التي بإمكانها أن تجعل التصرفات مقبولة ويكشف عنها. وهكذا تزعم المبادئ الكونية التي صاغها هابرماس أنها شيء آخر غير أداة للوصف ذات قيمة منهجية ("المثل النموذج" عند وير): إنها شرح لقواعد عميقة للعلاقات الإنسانية وهي في الوقت نفسه ظروف لإمكانية أي عيش في المجتمع، هي نقطة إرساءٍ لتحررٍ.

من هنا بالذات يُحدث علم الاجتماع عند هابرماس قطعة مع الجمع التقليدي في الماركسية بين التصرف الثوري والتاريخانية - historicité: إنّه يقترح تحرراً مبنياً على الاعتراف بمبادئ كونية.

العقلانية والحدثة

يستعيد هابرماس على امتداد تحليله وضمن الأفق التحرري تحليل عقلنة المجتمع الموروثة عن ماكس ووبر. فالجتماع الحديث عند هذا الأخير يتحدّد كما نعلم بنزوع عامّ إلى الفعل العقلاني في مجالات مُتعدّدة أكثر تنوعا مثل الاقتصاد أو القانون أو الأخلاق الشخصية.

ما معنى الفعل/التصرف؟

الأشكال الأربعة للفعل

تستندُ كلُّ دراسة اجتماعية إلى قاعدة أكثر أو أقل وضوحاً تُمكن من فهم تصرّفات الفاعلين. يُميّز هابرماس بين أربعة أشكال للفعل. حسب النموذج التقليدي للفعل اللاهوتي يتبع الفاعل هدفاً محدّداً مُسبقاً ويستعمل في ذلك إمكانيات كفيلة بأن تؤمّن له النجاح. الإستراتيجي العسكري والمقاوم أو لاعب الشطرنج أشكال نموذجية لهذا النوع.

تعرّضُ النظرة القيمية-**axiologique** (القيمية) الأفعال على أنّها محكومة بمعايير: يخضع أفراد الجماعة الواحدة لمبدأ انتظار تصرّفات ما، يندرجُ الكاهنُ أو الأستاذُ في مزاولته لعمله ضمن هذا النوع من الفعل. نجد توضيحاً لهذا النوع في نظرية الأدوار الاجتماعية أو في دراسة الإيديولوجيات.

يمكن عرضُ الفعل أيضاً ضمن منطق درامي-**dramaturgique**: يتعلّق الأمر حينئذ باقتراح الفاعل صورةً مُعيّنة عن نفسه لمحاورين مُقارنين بجمهور. ضمن هذا الأفق تندرج نظرية الوجوه - **théorie des faces** لـ إيرفينج غوفمان-**Erving Goffman**، الباحث عن

عملٍ أو المرائي مُلَزَمٌ بالخضوع للقواعد التي يفرضها منطق هذا النوع من الفعل.

يجبني مفهوم الفعل التواصلّي اتفاقات وتفاهات في الحوار بين فاعل وفاعل مُعفى من التفعيل. تتأسّس العلاقة بين الفاعلين في اللغة ولا تسبقها. يندرج الثّاب في البرلمان أو التاجر الذي يتفاوض حول صفقة ضمن الفعل التواصلّي. كلُّ فعل هو في الحقيقة مزجٌ بين هذه الأنواع الخالصة.

في استعادة هذا النقاش بتوضيح نتائجه بلا كلل على امتداد أعماله (من: التقنية والعلم باعتبارهما إيديولوجيا- *La technique et la science comme idéologie* إلى: نظرية الفعل التواصلّي - *Théorie de l'agir communicationnel* مروراً بـ: العقل والشرعية- *Raison et Légitimité*) كان هابرماس مُحركاً بانشغالين أساسيين: هو من جهة يُدافع عن نظرة مُعقّدة للعقلانية التي تكون قادرة على توضيح السلوكات والسّير الإنسانية دون اختزالها لا في الكفاءة الإنجازية ولا في المتابعة المحسوبة للفوائد الأنانية، وهو في هذا وريث للفلسفة واللغة الألمانيّتين اللتين تعطيّان للعقل (*Vernunft*) دلالة أكثر اتساعاً وأكثر أخلاقية من مُعادليها الفرنسي.

من جهة أخرى يبغي الإفلات من المتاهات التماثلية للمُطلق- *absolutisme* والنسبية- *relativisme* في تحليل الحضارات: بتصرّف نابع من المركزية الإتنية يرى نصيرُ المطلق في النموذج الخاصِّ بمجتمعه القدر الكوني للإنسانية، أما نصير النسبية فيرفض كلّ شيء جملة وتفصيلاً ويمتنع عن الاعتراف بما يمكن لثقافته أن تحمله في ذاتها من جوانب كونية.

تتميّز مجتمعاتنا جيدا عن المجتمعات التقليدية ببعض الشروط
الكونية للعقلانية، تعكف النظرية على توضيحها:
إنّها تعبّرُ إلى البُعد التأملي في الثقافة وتجعل ممكنا التراجع النقدي
عن العلوم والمعتقدات والعادات التي تتوقّف حينئذ عن أن تكون معيشةً
فقط كإمكانات وحيدة.

تُميز بوضوح بين عالمٍ موضوعي مُهيكل بقوانين الطبيعة، عالم
اجتماعي تحكمه المعايير المشتركة، وعالم ذاتي مُتعلّق بالمسؤولية
الشخصية.

وبهذا تسمح باستقلالية أشكال النشاط المُتّجهة نحو المعرفة
والتّجّاح أو وضع معايير قانونية.

بيد أن المجتمع الرأسمالي الحديث نظّم شيئا فشيئا أوليّة نموذج من
المنطق هو ذاك الذي يهدف إلى نجاح المؤسسة، منطق عمل معرفي
أداتي-cognitive-instrumentale. يتعلّق الأمر بمعرفة الطبيعة للتمكن
من استغلالها، وعند الاقتضاء استعمال أناس آخرين من أجل هذا
الهدف، أناس مُعتبرين ضمن أُفقٍ استراتيجي مجرد أشياء. هكذا تُفضّل
التقنية العلمية منطق التطبيق-application الذي يتحمّل إكراهات
التقنية على حساب منطق الممارسة-pratique الذي يتمثّل في القيام
باختيارات واعية ومناقشة بوضوح. هنا أيضا يحارب هابرماس وضعيتين
متماثلتين: تتمثّل إحداهما في العودة إلى العلوم التجريبية والشكلية
وتفويضها الأمر كي تُقرّر في مكاننا القضايا التي همّنا (العلم
كإيديولوجيا)، أمّا الثانية فتتمثّل في تقديم القرار وكأنّه عمل لا عقلائي
وذاقي خالص.

إنّ معنى الأنشطة العملية قابل للعقلانية ما إن يكون موضوعا لنشْدان
الصلاحية المناقشة بوضوح. هناك سبب عملي هو السبب التواصلّي.

أخلاقيات تواصلية

هكذا تنطرحُ مسألةُ معرفة ما إذا كان بإمكان الإنسان أن يكون فاعِلَ تاريخه في حقل التواصل بين الأشخاص -intersubjectivité- الاعتراف المتبادل للفاعلين بعضهما ببعض. اعتبار الآخر فاعلا وليس موضوعا، هذا ما يُميّز الفعل التواصلية عن مجرد استعمال.

يحارب هابرماس النماذج النفعية السارية، في الألعاب الإستراتيجية أو في سوسيولوجيا المنظّمات أو في النماذج الاقتصادية الكلاسيكية. وجهة النظر الغائية (متابعة الأهداف الأتانية) ليست الكلمة النهائية للعمل الاجتماعي، بل تُمثّل مثل الأساس الذي تقوم عليه ممارسة لفهم متبادل حقيقي. ثم إنّ الاستراتيجي لا يستطيع أن يستعمل مُحاوريه إلا لوجود أفقٍ للمناقشة النزيهة.

تمثّل التداولية الشكلية في العبور بهذا الإثبات الأول إلى توضيح المبادئ التي يفترضها كلُّ تواصل. إنّها تنتظم حول فكرة وضعية مثالية للكلمة وضعية يُعبّر فيها المشاركون في عملية تفاعل عن طموح إلى الصلاحية الخاضعة فقط "للإجبار غير المُلزم" للحُجّة الأفضل. لا يزعم هابرماس هنا تقديم تقرير عن وضعيات التواصل الحقيقية التي تمتلك كلُّ حظوظ الابتعاد عن هذا النموذج المثالي وأن تكون مطبوعة باللاتساوق والقدرة. لكن ضرورة هذا النموذج تكمن في أن كلَّ واحد يستعمله كخلفية شرعية نسبة إلى الموضع الذي يقف فيه ضمينا لما يتواصل: دون الاستعانة بهذه الوضعية المثالية لا يمكننا فهم معنى التصرفات والسلوكيات. نواة هذه التداولية نظرية مُعقّدة في الحاجة والفعل الكلامي التي هي مثل هيكل الاجتماع. يتعرّف هابرماس إذن على أشكال متنوعة من الطموح إلى الصلاحية وتُشدّها. ثلاثة أنواع كبرى منها (الطموح/النشدان) تعبّر هذه التحاليل وتُعيد تقريبا إنتاج ثلاثة

انتقادات كانطية⁽¹⁾: طموح إلى حقيقة المعارف، طموح إلى عدالة التصرفات والأفعال، طموح إلى التعبير الحقيقي عن الذات. كل نوع من هذه الطموحات المُعبر عنه ضرورةً في كلِّ فعلٍ تواصليٍّ مُبرَّر بأنواع من الاعتراف والرفض متنوِّعة.

سيكون هذا الفعل التواصلي إذن القاعدة التي يبنى عليها الاندماج الاجتماعي. ففي هذه العلاقة الأساسية بين الأشخاص يتشكَّل الفاعل. يتشكَّل كفاعلٍ إبيستمي (حامل لمجموع ثقافي من المعارف وتمثيلات الحقيقة) وفي الوقت نفسه كفاعلٍ أخلاقي (مُنخرط في منظومة من المعايير الاجتماعية)، وكفاعلٍ مُنفعلٍ (يتحقَّق حسب صورة مُعيَّنة لشخصيته). وعبر الاتفاقات التي يُقيِّمها الفعل التواصلي أو يفترضها يتشكَّل إذن العالَم المعيشيُّ المُشترك لمجموعة اجتماعية وطريقَتها في رؤية العالَم والمنع والحُكم والسَّماح بالاعتراف المتبادل بين الأشخاص.

الفعل التواصلي هو أيضا عند هابرماس مفهوم سياسي، نواة تنظِّم حولها فكرة الديمقراطية التي لا تتلخَّص عنده لا في توازن السُّلطات ولا في المحافظة على الحريات الخاصَّة ولا في وضع ميكانيزمات تفاهات الفوائد. الديمقراطية عند هابرماس هي تغيير للنموذج الديمقراطي: تتأسَّس شرعيَّتها بنقاش لا يَنمُّ عن السيطرة. يرتبط بذلك أنَّ العمل السياسي -عند هابرماس- يتمثَّل في فرض النَّقاش بلا توقُّف في مجتمع ينزع دائما إلى أن يطرح على نفسه سؤال "كيف؟" وليس إطلاقا "لماذا؟"، بعيدا عن أن يؤكِّد ذلك أيَّ نهايةٍ للتاريخ.

(1) هي على التوالي: إنتقاد العقل الصرف، إنتقاد العقل العملي، إنتقاد الحكم.

الخطاب النظري باعتباره فعلا تواصليا

تريد طريقة الكتابة عند هابرماس أن تكون تفعيلا لثمين النقاش هذا. إنها تنتشر كحوار غير متوقف مع المنظرين الماضين والمعاصرين أمثال كانط وهيغل ووير وأدورنو ونيتشه وبارسونس وبياجيه وأوستن. منظر الاجتماع هم على نحو ما معاصرون لنا. لقد طرحوا أسئلة لو حُملت محمل الجد لكان ممكناً أن تعرف تطورات ما، وأن تُجمع في فكر عام يحترم أنواعا من المنطق متوازية. من جهة أخرى يجعل عالم الاجتماع من نفسه شارحا ومُفسراً لعالمه الاجتماعي شيئا ما على النحو الذي كان لوسيان غولدمان-Goldman يُعرف به الإنتاجات الفكرية الكبرى على أنها مُشكلة لـ "أكبر قدر من الوعي الممكن" لأزميتها: الحوار مع النظريات هو طريقة لامتحان ملائمة مفهوم سوسيولوجي ما، وذلك بمواجهتها بنسخة مكثفة من الاجتماعي. إذن "الاستناد إلى النظريات" هو عند هابرماس صياغة إشكالياتها بشكل أكثر وضوحا وأكثر اكتمالا مما فعله مؤلفوها وامتحان قيمة نموذجها. نرى إذن إلى أي شكل من النقد يمكن أن يتعرض علم الاجتماع عند هابرماس آنئذ. نستطيع أن نأخذ عليه خيانة المؤلفين الذين تناولهم وتحليل صلابته الخاصة به في تفسير غير منقطع، أو إحلال المسار في نظريات المجتمع بسهولة محل تحقيق علمي تجريبي عن المجتمع. ليس هناك أي من هذه الانتقادات غير مؤسس.

حدود عمل علمي نظري

ابتعد هابرماس بشكل أكثر مما فعله أسلافه في مدرسة فرانكفورت عن العمل التجريبي لعالم الاجتماع الذي يُحقق ويجمع ويُفسر الظواهر. وهذا من دون شك هو الخطر الذي يتهدد المبادرات

المتجهة بصورة جذرية نحو التفكير المنهجي عوض أن تبقى دائما في الحقل البرمجي. بيد أن نقطة ضعف "نظرية الفعل التواصلي" هي في رأيي موجودة بصورة جذرية في طريقته في مقارنة الممارسات الواضحة للتواصل التي تشكل مركزها، وربما هو النقطة العمياء. والواقع أنَّ موسوعية هابرماس ترتكب إهمالين كبيرين مدهشين: إهمال تحليل الخطاب والبلاغة من جهة إسيولوجيا وسائل الإعلام والاتصال من جهة أخرى. فهو لا يرى اللغة إلاَّ عبر النوعين الأكثر بساطة والأكثر تطرفا للاستعمال الأدائي (الفعل/التصرف الاستراتيجي) أو للمناقشة الحرة التي يمكن مقارنتها بحوار بين فلاسفة (الفعل التواصلي).

أعمال جورج هابرماس

- *La Technique et la Science comme idéologie*, Gallimard, 1973, et Denoel, coll. «Meditations» (النص الأكثر سهولة).
- *Connaissance et Intérêt*, Gallimard, 1976.
- *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard 1974 (أعيدت طبعته سنة 1987).
- *L'Espace public archéologie de la publicité*, Payot, 1978.
- *Après Marx*, Fayard, 1985.
- *Morale et Communication*, Cerf, 1986.
- *Théorie de l'agir communicationnel*, 2t, Fayard, 1987.
- *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988.
- *Droit et Démocratie*, Gallimard, 1997.
- *Droit et Morale*, Seuil, 1997.

• *De l'éthique à la discussion*, Cerf, 1992.

• *L'Intégration républicaine*, Fayard, 1998.

كُتِبَ عَنْ هَابِرْمَاس

• J.M Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*,

Puf, 1987 (عرضٌ مُكتملٌ بصورة جيّدة لأعمال هابرماس).

مدرسة فرانكفورت: نظرية نقدية للعالم الحديث*

بقلم: جون فرانسوا دورتييه**

ماكس هورخايمر (1895-1973)، تيودور أدورنو (1903-1969)، والتر بنجامين (1892-1940)، هربرت ماركيز (1898-1978)، إريك فروم (1900-1980)، جمع بين أسماء هؤلاء المفكرين تيار فكري معروف باسم: مدرسة فرانكفورت.

طوّرت هذه المجموعة من الفلاسفة (قبل أن يأخذ كلٌ منهم وجهته الخاصة فيما بعد) فيما بين سنوات الـ 20 ونهاية سنوات الـ 70 من القرن الـ 20 "نظرية نقدية" للعالم المعاصر. فكرة العقل الكوني - Raison universelle التي جعلها الغرب أحد أسسه تخفي في الواقع إيديولوجيا مستلبة/اغترابية aliénante: هي إيديولوجيا التقنوعلمية - techno science، إيديولوجيا عقلنة المهام، إيديولوجيا الفعالية، إيديولوجيا الخبرة، وهي تعبر كلّها عن مصالح التكنوقراطيا والرأسمالية والبيروقراطية الشمولية.

نظرية تقليدية في مواجهة نظرية نقدية

ظهرت "مدرسة فرانكفورت" سنة 1923 مع إنشاء معهد الأبحاث الاجتماعية في فرانكفورت. كانت الثورة الألمانية قد سُحِقت حينها لكن الأفكار الثورية كانت تواصل انتشارها وتواصل تحريك

قسم من الأنتلجنسيا. قرّر فليكس ويل *Félix Weil* رجل الأعمال اليهودي الموالي للمثل الثورية تمويلَ مركز للدراسات لدعم المفكرين والفنانين الملتزمين. أُسندت إدارة معهد الأبحاث الاجتماعية هذا إلى كارل غرونبرغ - *Karl Grunberg* فتولاها من 1923 إلى 1931. وعبر مجلة "مجلة الأبحاث الاجتماعية" ساعد هذا المركز في نشر دراسات حول الحركة العمالية، ونقد الرأسمالية، وطبع كتب ماركس وإنجلز.. الخ. آلت إدارة المركز سنة 1931 إلى ماكس هورخيمر *Max Horkheimer* فأعطاه توجهها آخر. كان يأمل في تطوير تحليل للعالم المعاصر موجه إلى الكشف عن أُسُسِه وتناقضاته.

من أجل هذا كان ينبغي الابتعاد عن الفلسفة التأملية الموصوفة بالـ "مثالية"، وفي الوقت نفسه عن ماركسية متحجرة ودوغمائية. وذلك بالاستناد إلى دراسات واقعية ملموسة في علم النفس وفي علم الاجتماع وفي الاقتصاد.. الخ - مع تجاوز الحدود الضيقة للتخصصات - بغرض إعادة الحيوية للفكر النقدي. في سنة 1937، وفي كتاب: النظرية التقليدية والنظرية النقدية - *Théorie traditionnelle et Théorie critique* جعل هورخيمر "النظرية التقليدية" التي يتمثل دورها في تفسير العالم القائم وكيفية عمله وأسباب وجوده، في تعارض مع "النظرية النقدية" التي تعمل على كشف تناقضات المجتمع والتي هي بهذه الصفة حاملة لتحولات. لإنجاح هذا البرنامج أحاط هورخيمر نفسه بمجموعة من المفكرين الشباب المتميزين: تيودور أدورنو *Théodore Adorno*، والتر بنجامين *Walter Benjamin*، هربرت ماركيز *Herbert Marcuse*، إريك فروم *Eric Fromm*.

في سنة 1933 أغلق النازيون الذين استلموا الحكم في ألمانيا المعهد فاستضافته جامعة كولومبيا في نيويورك، إثر لجوء هورخيمر ورفاقه إلى

الولايات المتحدة. وبقي هناك إلى غاية سنة 1949، سنة عودته إلى ألمانيا.

أثناء هذه الفترة قام المعهد بتحقيقات كبرى، تعلّق أحدها بالسلطة في العائلة، والواقع أن الأمر كان يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الفاشية تُفسّر فقط بالمنطق الاقتصادي الرأسمالي (الطرح الماركسي، المهيمن حينها). ألا تجد الفاشية واللاسامية(*) بعض جذورها أيضا في علم النفس الجمعي سيما في وجود "شخصية تسلطية" هي نتيجة لشكل من التربية العائلية الخاصة؟

العقل أداة للقمع؟

بعد الحرب نشر هورخيمر كتابين الواحد تلو الآخر. الأول بعنوان: توارى العقل - *Eclipse de la Raison* (1947) والثاني بعنوان: جدلية العقل - *Dialectique de la Raison*, 1947، وقد وضع هذا الكتاب (الثاني) جمعية أدورنو. يشكل هذان الكتابان منارة مدرسة فرانكفورت. العقل الذي يتحدث عنه المؤلفان هنا هو العقل الغربي المُعرّف هنا بالثقافة التقنوعلمية، وبالتسيير والفعالية. وهو ما يسميه ماكس ويرر بالعقل الأدائي.

فقد العقل خاصيته الثورية المحرّرة التي كانت له في عصر الأنوار، عندما كان أداة تحرّر من الدين، من الخرافات والمعتقدات السحرية. أصبح أداة تسلّط وإخضاع للجماهير وتوحيد للسلوكيات. توارى العقل وجدلية العقل المستوحان من هيجل (الجدلية) وماركس (نقد الرأسمالية) يترجمان بشكل فلسفي نقدا للمجتمع الصناعي والتسيير التكنوقراطي للاقتصاد.

(*) لم ينشر هذا النص سابقا (بمعنى أنه خاص بالكتاب المذكور ولم ينشر في المجلة- المترجم)

ابتداء من سنة 1950 استقر المعهد في ألمانيا ثانية، واستلم ت. أدورنو إدارته وبقي فيها إلى غاية سنة 1969.

تيودور أدورنو والجدلية السلبية

يعتبر عمل ت. أدورنو استمرارا لعمل هورخيمر، لكنه أعطاه توجها جديدا ربما يكون أكثر جذرية وتشاؤما. في كتابه: الجدلية السلبية-*Dialectique négative* (1966) يعارض فكرة هيجل عن جدلية تقود إلى التصالح النهائي للأضداد. كل محاولة لوضع خلاصة نظرية شاملة، كل محاولة للتعبير عن العالم على شكل "مجموع" هي بالنسبة لـ أدورنو علامة على توحيد ينفي الفردية والاختلافات. يمكن قراءة *الجدلية السلبية*، على أنه محاولة تنظرية مقاومة لنظام (أو نسق) اجتماعي مهيم يبغي إلغاء الاختلافات وإدارة المجتمع وفق قانون موحد.

جانب آخر من عمل أدورنو يتعلق بالجمالية الموسيقية، كان يفكر في أن يكون موسيقارا -بما أنه وُلد في عائلة تشتغل بالموسيقى قبل أن يختار الفلسفة. لكنه كتب كثيرا في الفن والموسيقى (فلسفة الموسيقى الجديدة-*Philosophie de la nouvelle musique*، 1949. نظرية جمالية-*Théorie esthétique*، 1970). الاهتمام بالجمال والعلاقات بين الفن المعاصر والمجتمع الحديث هو من جهة أخرى مجال يؤثره عضو بارز آخر من أعضاء مدرسة فرانكفورت هو: و. بنجامين، الذي عِوض أن يهاجر إلى الولايات المتحدة مثل أصدقائه اليهود اختار الاستقرار في باريس لانبهاره بالثقافة الفرنسية. لكنه أوقف سنة 1940 أثناء الاحتلال النازي، وبدلا من أن يكون مصيرُه الاقْتِياد إلى المحتشدات فضلَ الانتحار عشية تحويله إلى إحداها.

هربرت ماركيز،

الغرائز والثورة

هـ. ماركيز هو الصورة الرمزية لثورة الطلبة سنوات الـ 60 من القرن الـ 20. بعد دراسته للفلسفة في مدينة فريبورغ اونبريسكو - حيث كان تلميذا لـ هايدجر-، تعاون مع معهد الدراسات الاجتماعية في بداية سنوات الـ 30. بعد وصول النازية إلى الحكم هاجر إلى الولايات المتحدة مثله في ذلك مثل عدد كبير من المفكرين اليهود الألمان في تلك الفترة. هناك بدأ ومنذ ذلك الحين حياته المهنية أستاذًا في نيويورك وفي هارفارد وفي سان دييغو. تتم عناوين كتبه التي تزين هذه الحياة المهنية عن فكره ومنها: العقل والثورة- *Raison et revolution* (1941)، الغرائز والحضارة. إسهام في فرويد- *Contribution à Freud Eros et civilisation* (1955)، الإنسان أحادي البعد- *L' Homme unidimensionnel* (1964)، نحو التحرير- *Vers la libération* (1969). ولأنه كان ضدً ماركسية دوغمائية وجافة فقد أعطى ثانية للفكرة الثورية نفساً رومانسياً ملوّنًا بالوجود. وبدل موضوع الاستغلال الاقتصادي للبروليتاريا وإفقارها، يضع هـ. ماركيز فكرة "الاستلاب" (أو الاغتراب كما يترجمها البعض، وتعني الاستبعاد الاقتصادي والثقافي للفرد من الرأسمالية). في مواجهة مؤسسة توحيد الحياة اليومية والوجود هذه بالعمل وبالاستهلاك وبوسائل الإعلام -نحن في سنوات الـ 60، فترة ازدهار ونمو واستجابة كلية لطلبات العمل، واستهلاك في الولايات المتحدة- دعا إلى نفس ثوري جديد. تغيير الحياة يفترض هذماً تاماً للوجود الذي لا ينحصر فقط في ثورة سياسية أو في انتفاضة اقتصادية. تحرير الإنسان يمر عبر تحرير كل غرائزه الحيوية-المقموعة والمثبطة من المجتمع.

تناغم هذا الخطاب مع حركة الثقافة المضادة لسنوات الـ 60 في الولايات المتحدة والتي انتشرت فيما بعد في أوروبا. تميزت الفترة لدى الشباب حينها بنزوع إلى الحرية، إلى التعبير عن الرغبة: ضدّ التسلط البطريركي، ضدّ الدولة، ضدّ الأخلاق، ضدّ العائلة، ضدّ العمل الذي يقود إلى الاستلاب (الاغتراب)، ضدّ الطهارة الجنسية. عبر كتبه ومحاضراته التي يتزايد طابعها المهرجاني من يوم إلى آخر، يصل هــ. ماركيز إلى صياغة جدلية بسيطة: يمدح المحاسن المحرّرة للرغبة، للحب، للإبداع، للفن، للانفتاح ضدّ القوى الداعية إلى الاغتراب والشيط، المضطهدة لتقسيم العمل، ضدّ السُلطات وكل قيود الحياة الحديثة. سيصبح هــ. ماركيز إضافة إلى ولهم رايش (1897-1957) وأ. فروم أحد ممثلي "الفرويدية الماركسية".

جورجن هابرماس

آخر ورثة مدرسة فرانكفورت

جورجن هابرماس - *Jürgen Habermas* (المولود سنة 1929) هو الوريث الأخير لمدرسة فرانكفورت. بعد أن كان مساعداً لـ: ت. أدورنو نهاية سنوات الـ 50، شغل كرسي هورخايمر في منتصف الستينيات. اندرجت دراساته الأولى ضمن روح فرانكفورت: نقد للعقل الكوني الزائف، للحدّثة: (التقنية والعلم كإيديولوجيا).

ابتداءً من سنوات الـ 80 اتجه فكره إلى البحث عن أساس شرعي للنظام الاجتماعي، والواقع أنه كيف لا نفرق في العشوائية إذا لم نجد مبدأ كونسيا (مبدأ العقل/الحقيقة) لإدارة الحياة في المجتمع وتحديد قواعد العمل التطبيقي (الأخلاق، السياسة)؟ يعتقد هابرماس أنه وجد في "التصرف

التواصلـي-*l'agir communicationel* " -أي في التواصل، الحوار - أسس أخلاق مشتركة.

ج. هابرماس هو وريث مدرسة فرانكفورت، لكنه على نحو ما "مصفئها" أيضا. والواقع أنه انطلاقا من سنوات الـ 80، بدأ فكره يبتعد بتزايد عن النظرية النقدية، التي انغrust هي أيضا في الفرويدية الماركسية، وعن التقاليد الجدلية الألمانية ليتجه صوب موضوعات أكثر قربا من الفلسفة الأنجلوسكسونية: اللغة، الأخلاق وأسس الديمقراطية.

ما المقصود بـ "ما بعد الحداثة"؟

بقلم: نيقولا جورنيه

تحليل فكرة ما بعد الحداثة التي ازدهرت في الولايات المتحدة ابتداءً من ثمانينيات القرن الـ 20، إلى صورة عالم لم يُعد يؤمن بالتقدم، بالعلم ذي القوة العظيمة، بالغد الأفضل، بالعقل المنتصر. لم يُعد الأمر يتعلق بثمين ثقافة (علمية، غربية) إزاء أخرى، لكنه يتعلق بمديح مزايا الاختلاط وبالتعدد الثقافي وبالاختلاف.

يبدو أن صفة "ما بعد حداثي" كانت موجودة عند نقاد الأدب في أمريكا منذ ستينيات القرن العشرين للإشارة إلى بعض الأعمال الطليعية. أخذ المصطلح معنى قريباً من معناه المعروف به اليوم مع الناقد الفني تشارلز جنكس سنة 1975م، حينما أراد التعبير عن تصرف جماعة من المهندسين المعماريين (غرافاس، فوتيري، روسي، اينجرس، بوفيل، هولايين) الذين طالبوا بحق الإنصراف عن الإبداع التلقائي، مما أدى إلى ظهور نوع من المعمار غير المتجانس المطعم بإحالات إلى الماضي.

التطور المهم الثاني في مسيرة المصطلح، كان ذاك الذي وسمه به جون فرانسوا ليوتار *Jean-François Lyotard* سنة 1979م، لما وصف حالاً أو وضعاً المجتمعات التي خيبت آمالها وعودُ الحداثة بـ: وضع "ما بعد حداثي". أخذ اللفظ دلالة ثقافية بالمعنى الواسع. بمعنى تجاوز المثل التقدمية المرتبطة بفكر الأنوار وبالعقل وبالعلم. ويضم أيضاً نتائج الحداثة: تسارع الزمن، تقلص المكان ومطلب الحرية الفردية.

ما بعد الحداثة لدى الفلاسفة

يؤكد جون فراسوا ليوتار في كتابه: الوضع ما بعد الحداثي - *La Condition postmoderne*، (دار Minuit، 1979) أن على الإنسان الحديث أن يعيش من الآن فصاعداً بلا "حكايات كبرى". الحكايات الكبرى هي الأساطير وفيما بعد، المذاهب التاريخية للتقدم التي تغذت منها المجتمعات حتى العصر الحديث. لكن بعد فظاعات الحرب والأنظمة الشمولية لم يعد بالإمكان انتظار أي "غد أفضل" لا من العلم ولا من الإيديولوجيات السياسية. لن يستطيع الإنسان أبداً أن يعتمد على الحقيقة أو على التقدم أو على الثورة لبلوغ الحرية والسعادة. عليه أن يقنع بسيطرة التقنيات والعلوم على وجوده وأن يتكيف مع هذه السيطرة دون القدرة مع ذلك على الوثوق فيها فيما يتعلق براحته. أخيراً على كل واحد في عالم ما بعد الحداثة أن يقتنع بالاختلافات الثقافية للآخر، دون انتظار ذوبانها في مثال حضاري وحيد، ذلك أنه ليس هناك حكم أعلى لتقرير ما هو حسن وما هو قبيح. تريد تأملات جون فرانسوا ليوتار إذن أن تكون تقويماً للتغيرات التي طرأت على ثقافة البلدان المتقدمة. لكن الحقيقة التي وصل إليها تضع الإنسان إزاء وضعية جديدة إطلاقاً في التاريخ.

ساهم ريتشارد رورتي - *Richard Rorty*، وهو أستاذ في جامعة فيرجينيا وأحد الوجوه البارزة في الفلسفة الأمريكية، في بلورة مفهوم "ما بعد الحداثة". إلا أنه يصف نفسه بأنه من مواصلي البراغماتية، وبأنه أحد نقاد العقلانية الفلسفية. والبراغماتية في هذه الحالة تنطلق من مبدأ أنه لا توجد وجهة نظر تعبر عن الحقيقة المطلقة للحوادث أو تمكن من تحديد جوهر الأشياء. من رحم الوعي الكامل والتام لهذا الأمر انبثق "ما بعد الحداثة".

يترتب عن ذلك حسب ر. رورتي أن الإتفاق بين الناس مُجَبَّد على معرفة الحقيقي. من هنا تبرز مجموعة مواقف تُتخذ إزاء موضوعات أخلاقية وإيستمولوجية:

نقد المعرفة العلمية باعتبارها حقيقة (من: Raison) هائية وباعتبارها مصدرا للقدررة أو السلطة.

أولوية الإرادة والحرية الإنسانية على المعرفة.
أولوية الديمقراطية على الكفاءة الفكرية، الـ "حديث" الإنساني على مقولات المعرفة.

ر. رورتي ليس متشائما على الإطلاق. في كتابه: الأمل عوض المعرفة—L'Espoir au lieu du savoir (دار Albin Michel، 1995) يؤكد على أن تحسين مصير الإنسان مُجَبَّد على أي مطلب آخر وخصوصا على أية محاولة لوضع قواعد.

يمكن اعتبار جيل دولوز—Gilles Deleuze كذلك من فلاسفة ما بعد الحداثة بإسهامه في نقد الحداثة العقلانية في كتابه: Mille Plateaux (دار Minuit، 1980)، إنه ينصح بفكر متحرر من ضرورة الوصول إلى مقترح وحيد. يقترح استعارة صورة نبتة الجذمور (وهي نوع من الجذور بصلية الشكل) التي تمتد في كل الجهات دون أن يكون لها مركز. الاختلافات بين الناس هي بالنسبة له تأكيدية، إبداعية وتساهم في إتمام الحرية الإنسانية. في مجال العلوم يمارس ميشال سار فلسفة تأويلية عبر الاستعارة، وهي متجانسة مع مقاربة ج. دولوز.

ما بعد الحداثة في الولايات المتحدة

يجنح المصطلح في الولايات المتحدة إلى تحديد تيار واسع من الأفكار التي تنهل من نقد الفن ومن فلاسفة التفكيكية (جاك دريدا،

جيل دولوز، ميشال فوكو) ومن مفكري نسبية العلم (برونو لاتور) ومن الأنثروبولوجيا التأويلية (كليفورد جيرتز). بإعادة أقليمته مع هذا المعنى في البلدان الأنغلوسكسونية غطى اللفظ مجال العلوم الاجتماعية في سنوات الـ 80 من القرن الـ 20: علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا وحتى الجغرافيا. ونسجل الوجود الموازي للفظ "ما بعد صناعي" الذي ظهر في ستينيات القرن الـ 20 لدى علماء اجتماع مثل الان تورين ودانيال بل، وهو لفظ يحدد تطور المجتمعات الحديثة إلى نشاطات خدمية حيث يلعب الإعلام والحقوق الرمزية دورا مهما. سنرى عند علماء الاجتماع تقارب تحليل الجوانب الثقافية لما بعد الحداثة والمعطيات البنائية للنموذج الـ "ما بعد صناعي".

نجد عند علماء الاجتماع تحديدات كثيرة للمصطلح. يتحدث رونالد إنجلهارت عن الـ "ما بعد المادية" المصطلح الذي يميز تطور القيم الأخلاقية والجمالية والدينية، الجديدة، بعد سنوات الـ 70 من القرن الـ 20، التي حلت محل البحث عن النعيم والراحة المادية باعتبارها إحدى المحفزات الأساسية للمجتمعات الغربية.

تيار جديد في الأنثروبولوجيا

إسمان كبيران يمكن اعتبارهما ممثلين لحركة توصف أحيانا بالـ "ما بعد حداثة" هما كليفورد جيرتز - *Clifford Geertz* و *جيمس كليفورد* - *James Clifford*. يشتركان مع المفكرين الـ "ما بعد حداثيين" في نقد الموضوعية العلمية ورفض تراتبية المعارف. تطور النقد والرفض بسهولة كافية على أساس نسبية ثقافية حاضرة لدى مؤسسي الثقافة- (*) *Culturalisme* في الولايات المتحدة (فرانز بواس، ألفرد كروير).

(*) رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية.

ينطلق كليفورد جيرتز الأستاذ بجامعة برنستاون والمختص في الثقافة الباليينية (نسبة إلى بالي، اندونيسيا-المترجم) من فكرة أن كل ثقافة هي تفسير للعالم: والملاحظ لا يزيد عن أن يحاول إدراك الأسلوب الخاص بكل ثقافة. (انظر: المعرفة المحلية، المعرفة العامة - *Savoir local*, *savoir global*) (دار Puf، 1983، المطبوعات الجامعية الفرنسية).
في مرحلة ثانية نعتبر خطاب الأنثروبولوجي نفسه تفسيراً، يتضمنه الأسلوب الخاص بالكاتب، أو الخاص بمجتمعه المرجعية (انظر: هنا وهناك *Ici et là-bas*)، (دار *Metailié*، 1996).

طوّر جيمس كليفورد على الخصوص الجانب التأملي من هذا البرنامج، بتبيين كيف يكشف تحليل المؤلفات الكلاسيكية في الأنثولوجيا استراتيجيات الثقافات المتألمة في الاستحواذ على السلطة بالنص. كما حلّل أيضاً العلاقات الموجودة بين الفن والإثنولوجيا، مُقللاً إلى مقدار ضئيل علمية المشروع الأنثروبولوجي. (انظر: *Malaise dans la culture*) (دار *Ens-bana*، 1996). تأتي هذه النظرة التأملية في الوقت الذي تتحول فيه العلاقة بعمق في كل أنحاء العالم، بين الأنثروبولوجيين والشعوب المدروسة، وهذا مهما كان نوع الإثنولوجيا الممارسة. وبهذا المعنى هناك وضع "ما بعد حداثي" في هذا المجال الدراسي.

النظرة إلى "ما بعد الحداثة" في فرنسا

لم تلق مسألة "ما بعد الحداثة" الاهتمام نفسه لدى علماء الاجتماع الفرنسيين مثل الذي لقيته عند زملائهم الأنجلو سكسونيين. لكنّ الكتاب الذين تناولوا هذا الموضوع طوروا تحاليل أصيلة لمحاولة وصف عام لحالة المجتمعات المعاصرة المتطورة أو اتجاهاتها..

بلور جون بودريار - *Jean Baudrillard* أستاذ علم الاجتماع بجامعة نانتر نظرة ورثت الوضعية النقدية الراديكالية لسنوات الـ 70 من القرن الـ 20. إنه ينطلق من فكرة أن العلاقات الاجتماعية محكومة بسوق الإشارات وليس بسوق الممتلكات المادية. يسيطر على المجتمع إنتاج وتبادل الإشارات "الرجاحة، المفهافة، غير الثابتة - Flottant": ليست للدوال فيها أية علاقات بالمدلولات. هنا يتدخل عاملان: الكثرة الزائدة عن الحد للخطابات/الرسائل وغموض الصورة باعتبارها صيغة تمثيل غامضة على الخصوص. بنت الـ "صور الجماهيرية" وبصورة خاصة التلفزيون حسب بودريار عالماً من التظاهرات القابلة لأخذ كل أنواع الدلالات وفي نهاية المطاف لا دلالة على الإطلاق. تعدد الدلالات هذا ليس عاملاً من عوامل الحرية بل هو فخ وقعت فيه الأطراف الاجتماعية: في عالم من المظاهر لن تُمارس أية سلطة حقيقية. أصبحت الحركة الاجتماعية السياسية والإقتصادية مستحيلة. هذه النظرة التي يسيطر عليها دور وسائل الإعلام الجماهيرية هي نظرة نقدية من حيث هي تنديد بميوعة الثقافة المعاصرة، وهي تشاؤمية من حيث أنها لا تستشف باباً للخروج من هذه الوضعية التي يعيشها المؤلف كنوع من النبذ⁽¹⁾ (انظر: *Simulacres et Simulation*) (دار Galilée، 1981).

في كتابه: عصر الفراغ - *L'Ere du vide* (دار Gallimard، 1983) فسّر جيل ليوفتسكي - *Gilles Lipovetsky* موضوعات ما بعد الحداثة وطور تحديدها الخاص بها للمجتمع المعاصر. إنه يصف

(1) لا يمكن ألا نشير إلى بعض التوازي بين نقد التقنية لهايدجر ونقد مدرسة فرانكفورت لها. نقد محافظ وآخر ثوري لكن الإثنين ينتقدان الوجه الأسود للرأسمالية والمجتمع الحديث.

الدخول في سنّ "ما بعد الحداثة" بأنه نتيجة للحداثة، وبصورة أخص من حيث أنها فرضت الفردانية. إنه يستعيد فكرة المؤرخ دانيال بال التي مفادها أن مبدأ اللذة وتعدّد أساليب الحياة والتسارع القار للحاجات الإشباع قادت الإنسان الحديث إلى حالة من الترجسية المتقدّمة، تترجمها ظواهر عدة: اللامبالاة، هجران الحقل الاجتماعي، المعالجة الساخرة للأمور، تهدئة العلاقات العادية وتنامي عنف الأزمة. كل المعتقدات غُوِضَت بالحاجة إلى إثارة الإعجاب أو بسخرية متحفّظة. عصر الفراغ، كتاب فيلسوف أثار تعاليق كثيرة لدى علماء الاجتماع.

أخيرا ندرج أعمال ميشال مافيزولي - Michel Mafesolli من جامعة باريس-V، ضمن تيار سوسيولوجي تفسيري وذاتي. انضم مافيزولي إلى تأمّلات مفكري ما بعد الحداثة للإهتمام الذي يوليه لتحول الروابط الاجتماعية في العالم المعاصر. في كتابه: زمن القبائل - *Le Temps des tribus* (دار Livre de poche، 1991) يبيّن كيف أنّ الروابط الجماعية (نسبة إلى الجماعة- المترجم) تنحو إلى الحلّ محلّ العلاقات التعاقدية. لكن لا يعني هذا العودة إلى الجماعات الواضحة بالمفهوم التقليدي، لكن بالانخراط في مجموعات لا شكل لها وغير منظمّة تقوم على تقاسم الأذواق والأحاسيس والشبكات المحتملة التي تحدّثها إمكانات ووسائل الإتصال الإلكترونية والمعلوماتية. يرى مافيزولي إذن حدوث تشظّ للمجتمعات دون إعادة تشكيل قار: مجتمع "القبائل" هو عالم يتوقف فيه الفرد عن الإنتماء كلية إلى جماعة واحدة، بل هو متعدّد ومتشظّ. تثن هذه النظرة للمجتمع الإنتقائية⁽¹⁾ نفسها

(2) معاداة السامية، والمصطلح هنا وكما هو شائع في أوروبا حتى أيامنا هذه لا يشمل سوى اليهود، وبهذا تصبح اللاسامية أو معاداة السامية هي معاداة اليهود- المترجم.

التي نجدها عند المهندسين المعماريين "ما بعد الحداثيين" الذين تترك الوظيفة والعقلانية والمبادئ الكبرى عندهم المكان لـ "ترقيع" مطمئن. بعيدا عن التنديد بعصر انحطاط أو بتطور لا معنى له، يرى مافيزولي في هذا انعكاسا لتنافر الفرد وتغايره، تجاوزا للفردانية.

دريدا أو الفكر المُمزَّق/المتشظي «destroy»

وُلد جاك دريدا في الجزائر سنة 1930. كان تلميذا متفوقا. انضمَّ سنة 1952 إلى المدرسة العليا للأساتذة حيث حضر شهادة التبريز في الفلسفة. عاد إلى المدرسة العليا للأساتذة في باريس في الفترة من 1962 إلى 1984 أستاذا، بعد أن كان قد درّس في إحدى الثانويات بالجزائر وكان معيدا بالسوربون. قُبِل سنة 1984 في مدرسة الدراسات العليا التطبيقية في العلوم الاجتماعية، وكان بموازاة ذلك يشتغل في الولايات المتحدة فاكْتَسَب شهرة عالمية.

أثر دريدا

أعمال دريدا واسعة ومتشعبة مثلما هي مُحيرة، مُغضّة مثلما هي ساحرة:

- من حيث أنها واسعة، أربعون كتابا أنجزها دريدا منها الكتابة والاختلاف- *L'Écriture et la différence* (1967)، الانتشار- *La Dissémination* (1972)، *Psyché* (1987)، سياسة الصداقة- *Spectre de l'amitié* (1984)، شبح ماركس- *Marx* (1993).. تُشكّل هذه الكتب مراحل فاصلة.
- من حيث أنها مُحيرة: عناوين طلسمية أحيانا مثل *Limited Inc, 1990, Glas* 1981. ومفاهيم غامضة ("الاختلاف- *la difference*" و"علم الكتابة- *Grammatologie*") كتابة

مُمزَّقة، مُتشظية "distroy" مُشكَّلة أحيانا من نصوص "منفجرة" إلى فقرات مبعثرة بلا خَطة ولا علامات ربط، وهي مُشكَّلة أحيانا عن طريق اللصق.. (انظر Glas).

- مُغيضة، من حيث أن دريدا هو رمزٌ لِانتلجنسيا "متعلَّقة بـ..-branchée" في فرنسا كما في الولايات المُتحدة. وإذا كان ليس من السَّهل الإحاطة بأعمال دريدا فإنَّ أيَّ رفض لها أو ارتياب فيها سيقابلُ هزَّةَ كنفٍ ساحرة كما يُفعلُ إزاء كلِّ من لا يجرؤ على إبداء الإعجاب الشديد أمام لوحة من الفنِّ المعاصر. ساحرة: مثل كلِّ العقول الكبيرة التي عرفت كيف تتحرَّر من إكراهات المحيط الأكاديمي، وتفرض أسلوبها الخاصَّ بها على الفكر، بإمكان أعمال دريدا أن تُثير انبهارا حقيقيا (مثل أعمال جاك لا كان أو ميشال فوكو). انبهار يُقوِّيه غموضُ أسلوبٍ صعبٍ أحيانا. باختصار، حتى قبل ولوج عالمه، نُحسَّ جيدا بوجود أثر دريدا.

التفكيك

تتلخَّص فلسفة دريدا في كلمة واحدة هي "التفكيك". يمكن مقارنة المشروع "التفكيكي" بلعبة بولينغ مفاهيمية. يعيد في كُتبه المتتالية قراءة الفلاسفة (أفلاطون، هيجل، نيتشه، هوسرل، هايدجر، فوكو) ومؤلفي العلوم الإنسانية (فرويد، ليفي-ستراوس، سوسير) أو أيضا كُتابا مثل جورج باطاي-Bataille أو أنطونين أرتود-Artaud ويأشر التفكيك في إعادة القراءة هذه، أي بالتعرُّف على الازدواجية أو التناقضات أو الإهمالات وهي كُلُّها منبع كل عملٍ فكري. يبقى الفكر الغربي مطبوعا بالبصمة الميتافيزيقية أو "الكلام المركزي؟-logocentrique". كثير من الخطابات الفلسفية وفي العلوم الإنسانية

تأسَّس مثلاً على ثنائيات: طبيعة/ثقافة، جسد/روح، حقيقة/مظهر، معقول/محسوس، ذكر/أنثى. التفكيك هو إعادة نظر في هذه التعارضات. كيفيات تفكيرنا مطبوعة بهذه التعارضات، هذه الثنائيات المفاهيمية. لا معنى لمفهوم "حقيقة" إلا بمقابلته بمفهوم "مظهر". يُطلق دريدا تسمية "اختلاف" على مبدأ تعارض المفاهيم التي تنتج الاختلافات التي تميّز نظامي الحقيقة والواقع.

التفكيكية الأمريكية

لفكر جاك دريدا تأثيرٌ على تيار نقدي أدبي في الولايات المتحدة. نشر الأساتذة بول دومان-de Mann (1919-1983) جيوفري هـ. هارتمان-H. Hartman المولود سنة 1929، والأستاذ بـ يال وج. هيليس ميلر-Meller فكرَ دريدا في أقسام الأدب. استبدلوه بـ "النقد الجديد-New criticism" وألّفوا "أخلاقيات القراءة" أخلاقيات حقيقية تتمثل في إعادة النظر في الوضوح المفترض لفكر كاتب ما و"آثار الحقيقة" التي يزعم إنتاجها.

جاك دريدا هو أيضاً مُفكّر ملتزم تموضع من أجل الدفاع عن الأقليات واللاجئين والمُفكرّين المقموعين. شارك من جهة أخرى في لجان عديدة من أجل حماية تعليم الفلسفة. هو أحد مؤسسي المعهد الدولي للفلسفة.

ج. ف. دورتيه

الفرد والحادثة

حوار مع شارل تايلور

كانت الفردانية الحديثة أحد العوامل الباهرة في التحرر، غير أنها تنزع إلى تحطيم الروابط التي توحد الفرد بالآخرين الذين لا نستطيع بناء هوية حقيقية بدونهم.

العلوم الإنسانية: تتميز الهوية الحديثة بما تُسميه "أخلاقيات الأصالة" و"تأكيد الحياة العادية". ما هي رهاناتها الفلسفية ودلالاتها؟

شارل تايلور: للحياة المادية في الأخلاقيات التقليدية للوجود التي نادى بها أرسطو أهمية بنائية فقط (بمعنى أنها ليست هي كل شيء عند الإنسان- المترجم). الحياة التي تُخصَّص فقط للأشياء المادية هي بالنسبة له حياة عبيد أو حيوانات. في كتاب السياسة يُدعم أرسطو فكرة أن "حياة حسنة" إنسانية خالصة لا تُختزل فقط في المحافظة على الحياة. إنها تفتقر الكمال الأخلاقي والتأمل ومشاركة المواطن في حياة المدينة.

مع البروتستانتية ظهر تصوّر حديث للحياة أوحى به الثقافة المسيحية يُثمن على العكس من ذلك الحياة العادية. ينبغي العيش بتواضع وورع وخوف من الله. لا تأخذ الحياة كل معانيها إلاً بالزواج والواجبات الاجتماعية. أفرح المصطلح التقني: "الحياة العادية" لمظاهر الوجود الإنساني الذي يرتبط بالإنتاج وإعادة الإنتاج، أي العمل وصنع الممتلكات الضرورية للحياة، -حياتنا باعتبارنا كائنات تناسلية- بما في

ذلك الزواج والأسرة والحياة العاطفية. وبهذا الصدد لعلاقة الرجل/المرأة أهمية أساسية. أعتقد أن تأكيد الحياة العادية أصبح إحدى الأفكار الأكثر قوة في الحضارة الحديثة. تُسهم النظرة "البورجوازية" للحياة، المهتمة بالرفاهية ورغد العيش، مثلها مثل النظرة الشيوعية التي تُعطي للإنسان المنتج قيمة كبرى، في هذا التثمين للحياة العادية. للتصور الحديث للحياة محور آخر مرتبط بموضوع الأصالة: لكل كائن إنساني طريقته الخاصة في الحياة، وهو يبحث عن شكل حياة خاص به. عليّ طبيعة تجربتي الخاصة بحيل مَرَكَزَة من هذا القبيل ساحرة وغير قابلة للمقاومة أو المناقشة.

العلوم الإنسانية: غيّرت في رأيكم العلمانية وزوال المقدس و"تخلص العالم من أوهامه" المعنى الذي يعطيه الفرد حياته.

ش. ت: كان أسلافنا يعتقدون أنهم جزء من نظام يتجاوزهم. كان الأمر يتعلق أحيانا بنظام كوني، بـ "سلسلة كبرى من الكائنات"، نظام يُعطي لكل فرد مكانا في المجتمع. النظام الإلهي يجعل هو أيضا مكانا لكل فرد في المجتمع ويُبرِّره: دوره ومكانته والمعنى الذي عليه أن يُعطيه حياته (البحث عن الخلاص في الحياة الأخرى مثلا). انتهت الحرية الحديثة إلى تقليل اعتبار هذه التراتيبات. ما يهمني هو ملاحظة النتائج التي أفرزها زوال المقدس في مجال الحياة الإنسانية ومعناها. انقطع الفرد المعاصر عن الآفاق الاجتماعية والكونية الرحبة التي كانت تُنظّم حياته. الحياة العادية بالنسبة للأخلاقيات القتالية للفارس أو الأخلاقيات التأملية الأرسطية، هي حياة خسيصة وجديرة بالاحتقار. تضمّن تأكيد الحياة العادية بالنسبة للبعض فقدان كل بُعد سام ورفيع في الوجود، أي تثمين "الشهوات الصغيرة والسوقية" كما كان يقول طوكفيل.

العلوم الإنسانية: لكن ألا تشاطرون البعض وجهة النظر التي ترى في تأكيد الفاعل المعاصر تراجعاً نحو النرجسية والأنوية؟

ش. ت. ليس للوجود الإنساني بالتأكيد أي معنى خارج طابعه الحوارى الأساسى، أي خارج الرابط الذي يُوحّد الفاعل بالغير. نصبح عاملين إنسانيين كاملين قادرين على فهم بعضنا بعضاً وبالنتيجة تحديد هوية بواسطة علاقة مع الآخر. والواقع أننا نتحدّد دائماً عبر حوار، بتعارض أحياناً وبهوية أحياناً أخرى، مع "آخرين مُعتبرين". وحتى عندما نعيش بعد بعضٍ منهم -والدنيا مثلاً- يتواصل فينا الحوار الذي نُجرّيه مع بعضهم بعد موتهم مهما طالّت حياتنا. وحتى إذا كانت هناك أشياء من تلك التي أعطيتها قيمة كبرى لا أستطيع الوصول إليها إلاّ بعلاقة مع الشخص الذي أحبّ، فإنّ هذا الشخص يُصبح جزءاً من هويتي الداخلية. ومن هذه الزاوية فإن الخطابات التي تنادي بالأصالة وبازدهار الذات مستقلّة عن علاقتنا بالآخرين، هي خطابات غير منتجة، وهي تحطّم شروط الأصالة نفسها.

العلوم الإنسانية: أنتم تقومون إذن بنقد مُزدوج: نقد للنسبية بعد الحداثة التي تنفي وجود المُثل السامية، ونقد للنظريات الأكثر مُحافَظة لكتاب يُعيدون النظر في ثقافة الأصالة.

ش. ت. يؤكّد المثل الأعلى للأصالة أن الوجود الإنساني لا يجد معناه إلاّ في تأكيد الذات وفي طبيعتها الخاصّة وفي استقلاليتها. بعض جوانب فلسفة الوجود هذه تُسهّم في تدهورها. وقد ذكرتُ انحرافاً أولاً للثقافة الشعبية الحالية نحو الصيغ الأنوية لمُثل ازدهار الذات. انحرافٌ ثانٍ هو انحراف العدمية التي تعيثُ فساداً منذ قرن ونصف. وجهها الأساس هو نيتشه. عبّرتُ خطوطاً من هذه العدمية عن نفسها في مختلف اتجاهات الحداثة التي ظهرت عند الفلاسفة

الذين نسميهم اليوم "بعد حدثيين" مثل جاك دريدا أو ميشال فوكو.

والحال أن البحث عن الحرية والبحث عن الأصالة لا يتماشيان. بالنسبة لكثير من الشباب تقترح فلسفة الحياة هذه سيناريو أخذاً، يمكن أن نحاول كتابة حياتنا ضمنه. هناك نوع من النزوع نحو القطيعة مع العائلة ومع النظام ومع الرأسمالية.. "مع حق، بما أنني أفلت". هنا النقطة التي برزت منها كثير من هذه الأوهام حول الأصالة. إنه خطاب جذاب كثيراً ويمس كثيراً من الناس. إنه ليس شيئاً آخر سوى بحث عن مزيد من اللهو والشهوات. تطلع يساورنا لما نكون طلبة في الجامعة متموضعين بين الطفولة من جهة وبين "الحياة الحقيقية" من جهة أخرى، هذا هو مصدر الشعبية المدهشة لهؤلاء الكتاب. في هذا العالم المسطح الذي تراجع فيه أفق الدلالة يأتي مثال (من المثالية) الحرية المختارة أو المقررة ذاتياً ليمارس جذبا متزايد القوة.

من جهة أخرى يتخذ بعض المفكرين مسحةً من الاحتقار إزاء الثقافة التي يصفونها. لا يبدو آلان بلوم-Alan Bloom مثلاً معترفاً بالمثال الحديث للأصالة الذي تدهورت تعبيراته وانحرفت كثيراً. يهمل نقد آ. بلوم القوة الأخلاقية لمثال الأصالة. وعلى العكس من مغتابي الثقافة المعاصرة أعتقد أنه علينا اعتبار الأصالة مثلاً أعلى أخلاقياً حقيقياً.

العلوم الإنسانية: تتأملون في كتابكم قلق الحداثة- *Le Malaise de la modernité* الجانب المظلم في الحداثة: فقدان المعنى، تراجع الأهداف وفقدان الحرية. تُعيدون هذا إلى ثلاثة أسباب: الفردانية باعتبارها تراجعاً وانطواء على الذات وتطور العقلية الأداتية، تطور التقنية باعتبارها أولسوية للوسائل على الأهداف الإنسانية، وأزمة المواطنة والمشاركة السياسية. كيف تصلون بين هذه الوضعيات القلقة للحداثة؟

ش. ت. أعتقد أن لهذه الأسباب مصادر مختلفة لكنها تتناسق بشكل خطير. لنبدأ بالسبب الثالث: في كل الديمقراطيات يقول بعض الناس إن السياسة لا تقود لشيء وإن الديمقراطية ليست حقيقية. أي شخص يقول إنه غير مهتم بالسياسة لأن كل السياسيين منحرفون، لا يُعبر فقط عن تفرُّز شخصي، لكن يُعبر أيضا عن فعل يزيل الشرعية عن الدولة. مثلا الأهمية المدهشة التي تتخذها في حضارتنا العقلية الأداتية - التكنولوجيا، التسيير، البحث عن الفعالية - تعني أن كثيرا من المشاكل مُصمَّمة بالضرورة كمشاكل تقنية مع حلول أوجدها خبراء أو أنظمة نضمن أنها ستكون ذات عوائد حسنة، مثل السوق. ولا يبدو أبدا أننا وجدنا وسائل للخروج من ذلك. يؤدِّي هذا إلى إيجاد الكلية(*) - cynisme والفشل. هذا هو التحدي المعاصر: كيف نُعيد طباعة الأهداف الإنسانية على هذه الميكانيزمات التي تُسير حياتنا؟

العلوم الإنسانية: تعطون في أعمالكم مكانة معتبرة لقضايا الهوية ولما تسمونه بـ "الاعتراف" الذي ينبغي أن يسبق القضايا الاقتصادية والتقنية. في أي شيء هي سياسة الاعتراف والتعدُّد الثقافي من متطلبات السياسة الحديثة؟

ش. ت. سترز قضايا الهوية بقدر بروز القضايا الاجتماعية الاقتصادية نفسه إن لم يكن بقدر أكبر. البعدان ضروريان في الديمقراطية. كان الأمر كذلك على نحو ما في القرن التاسع عشر: لم تكن الحركة العمالية حركة تهدف إلى تحقيق بعض الأهداف المادية فقط، بل كانت

(*) مدرسة فلسفية يونانية قديمة خالفت الأعراف والتقاليد الفلسفية السائدة آنذاك، ويجري الحديث اليوم عن كلية بمثابة نوع من الفكر مخالف للأعراف والقيم إلى حد يُصبح معه صادما، يلتقي مع سلفه في كونهما لا محافظين. المترجم.

أيضا تعبيراً عن حاجة للاعتراف، عن حاجة لأن تُدرَج ضمن الديمقراطية التي كان بإمكانها تعديل اتجاهها. تطوير مثل أعلى للهوية تابع من الذات يعطي أهمية جديدة للاعتراف. هذا الاعتراف مُعترف به اليوم كونياً بشكل أو بآخر، في المستوى الشخصي وفي المستوى الاجتماعي. في هذا المستوى يجعل التصوُّر الذي يرى بأن الهويات تتشكَّل بالحوار المفتوح سياسة الاعتراف مساواتية وأكثر أساسية وأكثر امتلاء بالضغط. الاعتراف المساواتي ليس مُجرَّد صيغة ملائمة لمجتمع ديمقراطي في صحة جيدة. إنَّ رفضه يمكن أن يُسبِّب ضرراً للذين نمنعه عنهم. ليست الحركة النسوية وحدها مُتضمنة في فكرة رفض الاعتراف الذي يمكن أن يكون قمعاً، بل إن النقاشات حول تعدُّد الثقافات مُتضمن فيها هو أيضاً.

في "مصادر الأنا"

أي معنى يمكن إعطاؤه للحياة؟

لا يمكن لقضية معنى الحياة أن تُطرح إلا من قِبَل فاعل تحصَّل على قدر من الاستقلالية ومن السَّريرة (مفرد سرائر) التي تجعله وحيداً إزاء ذاته. لقد تحرَّر الفاعل الحديث من الروابط التي كانت تضعه في إطار تراتيبات اجتماعية قوية وتربطه بقوانين أخلاقية مُلزمة وتشدُّ مصيره بأمل الخلاص في المآ وراء. لقد تحصَّل الفاعل الحديث على حريته لكنَّه يوجد وحيداً إزاء قدره. لقد أضاع ما يُسمَّيه شارل تايلور بـ "أفق المعنى" أو "أفق الدلالة" التي تحكم الحياة. إنَّه ازدهار هذه الهوية الحديثة المقطوعة عن منابعها الأخلاقية التي باشر شارل تايلور التأريخ لها وإجراء حفريات بشأنها في كتابه: ينابيع (مصادر) الأنا- Les Sources du moi⁽¹⁾.

(1) ينابيع (مصادر) الأنا، تشكُّل الهوية- Les Sources du moi: la formation de l'identité, Seuil, 1998.

ذلك أننا لا نستطيع فهم مثل الهوية الحديثة وكذلك اضطراباتها وقلقها دون فهم ظروف تشكلها. يروي شارل تايلور كيف انبنت الفردانية الحديثة حول "تأكيد الحياة العادية"، أي تمين الحياة المادية: العمل والرفاهية المادية. إنه يستكشف أيضا ازدهار "السرية" التي "تشكل عند النخب الاجتماعية والروحية في شمال أوروبا". يذهب الفلاسفة والكتاب إلى البحث عن "أنا حميمي" يتموضع على هامش المجتمع. بالنسبة لشارل تايلور يتضمن ازدهار الهوية الحديثة المحررة بهذا القدر الكبير وجهها سيئا. هذا التصور لـ أنا مستقل منقطع عن العالم السابق الوجود على نحو ما على المجتمع، وهم. إلى أي حد يمكننا تأسيس وجود يكون مخصصا فقط للذات؟ (دون "الاعتراف" بالآخرين؟) هل يمكننا التفكير بذاتنا فقط (دونما حوار نقدي مع الآخرين؟)

الأنا الفردي متجذر دائما ومتوضع داخل جماعة. يرتسم الفكر دائما في حوار -غير مرئي أحيانا- مع شخص آخر. لا يمكننا تأسيس معنى للحياة خارج العلاقة مع الآخر ذلك أن الحرية التامة ستكون فراغا لا شيء يستحق أن نقوم به فيه، ولا شيء يستحق أن يكون له معنى فيه. إن الأنا الذي يحصل على حريته بإزالة كل العقبات والمعوقات الخارجية هو أنا خال من أي طابع مميز، وهو إذن محروم من أي هدف محدد⁽¹⁾.

العلوم الإنسانية: بأي شيء يمكن للرهان العملي لتعدد الثقافات في كندا وفي كيبيك أن يُفيدنا في هذه القضية، قضية تعدد الثقافات والتواصل فيما بين الثقافات؟

(1) هيجل والمجتمع الحديث - Hegel et la Société moderne, 1979, trad. Cerf, 1998.

ش. ت. كان لنا أن نتناقش في كندا وفي كيبيك منذ فترة طويلة. إذن ربّما جئنا قبل غيرنا للاعتراف بهذا البُعد واتخاذ إجراءات مُعيّنة. يوجد في بعض المجتمعات شعور بأن أبواب التحديدات العلنية للأسُس التي يقوم عليها المجتمع مُغلقة. في الولايات المتحدة وفي كندا غيّرت موجاتُ المهاجرين المتتالية الثقافةَ المرجعيةَ بشكل عميق. وجود كندا مُهدّد بمشكلة تمسُّ إلى حدٍّ ما كلَّ المجموعات. علينا أن نحاول السماح لجماعات وطنية مختلفة بالتعايش بحريّة وإرادة ضمن الحدود السياسية القائمة. ينبغي أن تُعوّضَ الإمبراطوريات متعدّدة القوميات التي كانت قائمة في السابق بدول الغد الديمقراطية والمتعدّدة القوميات. كلُّ أُمَّة مُعرّفة بما على هذا الأساس، أي أُمَّة تملك حسّاً متقدّماً بهويتها وترغب في تسيير شؤونها الخاصّة لا ترغب في الانخراط الإداري في دولة متعدّدة القوميات إلّا بشرط أن يُعرّف بها على نحو غير مُبهم أي واضح. والحال أن الاعتراف بالأمة الكيبكية وهي إحدى الأمم الأقلياتية الأكثر بروزاً في كندا كان حتى الآن من أكثر الأشياء صعوبة في التحصيل. وقد سجّلنا من دون شك تطورات مهمّة جداً في بعض الجوانب.

العلوم الإنسانية: ألا تُعارضون نموذج سياسة الاعتراف بنموذج سياسي فرنسي ضدّ يُواصل باسم الروح الجمهورية جعلَ خطابات الاعتراف والإدماج مُتعارضين؟

ش. ت. أعتقد أن الأمر هنا يتعلّق بتشنّج لا فائدة منه وخطير جداً على المدى البعيد. لكنني أزور فرنسا بانتظام وألاحظ مع ذلك أن الأمور تتغيّر. بدأ بعض المثقّفين في إنكار هذه الرّؤى، لكن وكما تنبّأون بذلك ليس لي أيّ تعاطف مع أولئك الذين يُكرّرون هذا الخطاب المتصلّب عن الجمهورية كما لو أنّها كانت مؤسّسة في الجوهر على عدد مُعيّن من المبادئ التي لا يمكن تجاوزها.

العلوم الإنسانية: إذا كان ثقل "العقل الأدائي" وكذلك التكنولوجيا في مجتمعاتنا يُقلقناكم، فإنكم مع ذلك تنكرون صورة "القفس الحديدي" لإنسانية محبوسة داخل التكنولوجيا أو العقلية الاقتصادية.

ش. ت. إذا كان صحيحا أن المجتمع التكنولوجي يجسنا في قفس حديدي، فإن كل ما قلته أو قمت به يُصبح ثرثرة ودية. أعتقد أن هناك نوعا من الصحة في صورة القفس الحديدي هذه، لكنني أعتقد أن النظرة التي ترى في المجتمع التكنولوجي حتمية، أمر لا يستقيم: إنها تهمل المهم. أعتقد بلا مبالغة أنه يوجد لدينا هامش حرية، وهي ليست لا شيء. يعني هذا أنه يمكن أن يُسهّم فهم المصادر الأخلاقية لحضارتنا في تشكيل وعي جماعي جديد. لقد قمت بتحليل بعض المصادر التي تشرح قوة مثال الحرية المقررة أو المختارة ذاتيا في ثقافتنا. نحن أحرار لما نستطيع إعادة تحديد ظروف حياتنا الخاصة بنا ولما نستطيع التحكم في ما يسيطر علينا. نستطيع فهم ما يتضمنه تفكير من هذا النوع بملاحظة المثال المهم للعناية الصحية. إن التشغيل التعسفي للعقلية الأدائية مثل هذه الممارسات الطبية التي تنسى أن المريض شخص، ولا تعطي أي اعتبار في إدارة العلاج لتاريخه ومن ثمّة لدوافعه في الأمل أو اليأس، وتهمل العلاقة الأساسية بين الممّون بالعلاج ومن يتلقاه، الخ. إذا توصّلنا أولا إلى فهم لماذا هي التكنولوجيا مهمّة، سنصل عندها إلى معرفة حدودها وتأثيرها ضمن أخلاقيات للعلاج.

من المهم في هذا السياق أن نفهم مصادرنا (ينابيعنا) الأخلاقية، لهذا يكون القيام بإيجاد مصادر جديرا بالمحاولة ومستحقا لها. لكنّه صحيح أيضا أن نضال الأفكار هذا مرتبط بطريقة مبهمة بالصراعات السياسية المتعلقة بصيغ التنظيم الاجتماعي. بعبارة أخرى: القوة

الوحيدة التي بإمكانها جعل السيطرة المتزايدة للعقلية الأداتية تتراجع هي حركة ديمقراطية واسعة. لا يكمن الخطر فقط في رقابة استبدادية بل أيضا في الافراق والتشظي، أي عدم القدرة المتزايدة لدى الناس على تشكيل مشروع مشترك وتنفيذه. المجتمع المنشط/المنقسم هو مجتمع يجد أفرادُه صعوبة متزايدة في التماهي مع مجموعاتهم. العوائق التي بدا في لحظة ما غير ممكن التغلب عليها تصبح وبواسطة تربية عمومية وثيدة ممكنة التحاوز.

يوجد حاليا نوع من الخسارة الأخلاقية بل قل شيء من اليأس لدى بعض الحركات اليسارية لأنه يبدو أن المسيرة نحو العولمة ووصول الأسواق إلى مستوى تجاوز المحلية والحدود الوطنية قد جعل كل الإجراءات التي أُتخذت فيما مضى فانية وغير ذات جدوى.

الحركات اليسارية منقسمة فيما بين الذين يريدون العودة إلى الإجراءات القديمة التي أُتخذت في أزمنة ماضية، الذين ليس لهم أي برنامج حقيقي بديل كي يقترحوه وبين الذين ينادون بإعادة تشكيل حركات تضامن أكثر اتساعا بالضرورة، حركات عالمية. إن لم يكن هناك إشراك قبلي للمجتمع المدني في جمعيات ومنظمات غير حكومية، التي تثير اهتماما إعلاميا، والذي له هو أيضا أثر عكسي، فإن المبادرات السياسية تكون غير ممكنة. وفي هذا الصدد يُمثل توقيفُ بينوشيه تقدما مُحتملا للإنسانية.

حاوره: سارج لولوش - Serge LELLOUCHE

(العلوم الإنسانية، عدد 97، أوت/سبتمبر 1999)

الفصل الثالث

الفلسفة والسياسة

النقاشات الأمريكية حول العدالة الاجتماعية: عن:

نظريات العدالة (لـ ويل كيمليكا - Will Kymlicka)

نيقولا جورنيه

الحرية والمساواة: عن: نظرية العدالة (لـ جون راولس - John Rawls)

جاك لوكومت

المجتمع الليبرالي والعدالة

حوار مع جون-بيار ديبى - Jean-Pierre Dupuy

هل هناك حروب عادلة؟ عن: الحروب العادلة وغير العادلة

(لـ ميشال والزر - Michael Walzer)

جون-كلود ريانو - بوربالان

التفكير في الشمولية: عن: جذور الشمولية

(لـ حانّا آرندت - Hannah Arendt)

سيلفان آلومان

كورنيليس كاستورياديس: من الخيالي إلى السياسة

ميشال لالومان

اختراع السياسي

حوار مع كلود لوفور - Claude Lefort

النقاشات الأمريكية حول العدالة الاجتماعية

عن كتاب وايل كيمليكا: نظريات العدالة(*)

نيقولا جورنيه(**)

التوزيع العادل للراحة والرفاهية داخل مجتمع ديمقراطي هو القضية المركزية التي تثير نقاشات الفلسفة السياسية الأمريكية، وحول جون راولس على الخصوص. يلقي وايل كيمليكا في كتابه نظرة عامة على الحجج والأدلة الرائجة.

كيف نقيم صلحا بين العدالة والحرية؟ إنَّه السؤال الذي يجعله وايل كيمليكا الأستاذ في كندا الخيط الرابط بين فصول كتابه المتميّز عن التعدُّد الثقافي⁽¹⁾. إنَّها أيضا إحدى القضايا الأكثر مناقشة من الفلاسفة الأنجلوسكسونيين الذين يُنشِطون حول جون راولس ورونالد

(*) ورقة عن كتاب ويل كيمليكا نظريات العدالة، الصادر عن دار لا ديكوفارت سنة 1999 والمنشورة في مجلة العلوم الإنسانية عدد 98، أكتوبر 1999. ويل كيمليكا المتكون في أكسفورد هو المدير العلمي للمركز الكندي للفلسفة والقضايا العامة في جامعة أوتاوا. نشر كتابا كثيرة مهمة في مجال الفلسفة السياسية المعاصرة منها:

Multicultural Citizenship, Oxford University Press 1995.

(**) صحافي علمي في مجلة العلوم الإنسانية.

(1) *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, 1989.

(الليبرالية والجماعة والثقافة).

دووركن وشارل تايلور وآخرين نقاشا دائما عن الديمقراطية الحديثة وصيرورتها. ينتمي وايل كيميكا إلى أوساط المفكرين الأكثر علما بالفلسفة السياسية فيما وراء الأطلسي، أي في القارة الأمريكية. قام في هذا الكتاب المُحرَّر سنة 1992 بعمل هو قبل كل شيء عرض وتوضيح ونقد لأهمّ التيارات المشتركة في هذه المناقشات. لهذا السبب ورغم بعض صعوبات القراءة فإن مُقدّمته لنظريات العدالة ثينة جدا بالنسبة للقارئ. إنّه صعب حاليا إيجاد كتاب يعرض المناقشات حول العدالة الاجتماعية خارج ثنائية "اليسار" و"اليمين" و"الجماعي" و"الفردى" والاجتماعي والاقتصادي، إلخ.

هذه البدائل بالنسبة لكيميكا عاشت ولم تُقدّم أيّ حلّ. والواقع أنّها تتعارض لكنّها لا تتوافق مع أيّ فكرة فلسفية أساسية. المظهر الفكرى الأكثر رواجاً في الفلسفة الأخلاقية الأمريكية هو النفعية الذي تُقاس العدالة فيه بمدى فائدة ونفع عمل ما أو قاعدة وليس بقصدها.

تجاوز النفعية

يُسجّل كيميكا أن النفعية أنتجت خلال عشرين عاما مفاهيم جدّ متناقضة للعدالة الاجتماعية غطّت تقريبا كلّ أطراف الوضعيات السياسية المعروفة من اليسار إلى اليمين. والواقع أنّنا إن قسنا النفعية جماعيا فإنّنا سوف لن نُتمّ إلّا قليلا بعوز الفقراء وسنهنّئ أنفسنا على كلّ الإجراءات التي تفضّل الأعمال وتنحاز إليها. وبالمقابل، إن كنّا متعلّقين باحترام حقوق الفرد الإنسانى فإنّنا سنحكم بنفعية إجراءات إعادة التوزيع التي تحدّ من معاناة الفقراء الصّارخة.

فشل البرهنة النفعية هذا في إعلان نظرية للعدالة الاجتماعية هو حسب كيميكا مصدر تجديدي للفلسفة السياسية في الولايات

المتحدة. تيارات "الليبرالية" مختلفة (أي اجتماعية ديمقراطية) و"تحررية-
libertariens" (الليبراليون الراديكاليون في أوروبا) و"جماعية-
Communautariens" وحركات نسوية الخ، تُعبّر عن نفسها اليوم في
حقل فلسفة الأخلاق. للوهلة الأولى يؤدّي ازدهارٌ كهذا لأفكارٍ جدُّ
متنوعة ومختلفة إلى طريق مسدود للفكر: إذا كان ينبغي الاستجابة لقيم
مختلفة بهذا القدر كالعدالة والحرية والعدالة المشتركة والحنوثة للوصول
إلى مجتمع عادل فإنَّ حظوظ مصالحتها فيما بينها ضئيلة. ومع ذلك هذا
ما يريده المؤلّف. إنّه يستعير من ر. دووركين فكرة أن تساوي الأفراد
في الحقوق هو في الواقع الشرط الضمني لكلّ نظريات العدالة الحديثة.
هل يمكن القيام بمستخلص شامل لها؟ ربما، ولكن لعدم توفّر ذلك
يأخذنا كيمليكا إلى عرض شرحي للحلول الليبرالية والتحررية
والجماعية والنسوية لقضية العدالة الاجتماعية دون أن يقترح علينا مع
ذلك نظرية مكتملة.

تجاوز النفعية هذا هو حسب كيمليكا هدف الفلاسفة الليبراليين
وبالأخصّ نظرية العدالة الاجتماعية لـ ج. راولس. والواقع أن نظرية
راولس كما يُلخّصها كيمليكا تزواج بين النفعية والمساواة. التفاوتات غير
مقبولة في هذه النظرية إلّا إذا زادت من راحة ورفاهية الجميع (انظر المقالة
الموالية). العدالة بالنسبة لتصورات ليبرالية أخرى صارمة حسب راولس.
إنّها تتجاوز مبدأ تساوي الحظوظ ولا تدع أيّ مكان للأناية. العدالة
الاجتماعية حسبه تستند إلى مزايا الشفافية والأمانة، المهم أن تصوّرا ممثالا
يتطلّب كي يكون قابلا للتنفيذ إصلاحات جذرية كما يلاحظ ذلك
كيمليكا. ومع ذلك فلا راولس ولا دووركين يدوان واعيين لهذا الأمر ولا
يهتمان كثيرا بدوام اللامساواة العقارية بين الطبقات والأعراق والأجناس
(معنى الذكور والإناث)، وهذه هي نقطة ضعفهما حسب المؤلّف.

التيارات الراديكالية

توجد على العكس من ذلك تيارات فكرية راديكالية في أهدافها الإصلاحية الاجتماعية مثل التحرريين-libertariens والماركسيين أو الجماعاتيين-communautariens. يلاحظ كيمليكا هذه المرة أنهم لا يُراعون بقدر كاف الحلول الليبرالية لمشكلة المساواة. التحرريون مثلاً مُصنّفون عموماً إلى اليمين لأنهم يضعون صيغة السوق والملكية الخاصة فوق كل شيء. فبالنسبة لـ روبرت نوزيك- Nozik مثلاً هو عدلٌ كل توزيع للموارد يكون نتيجة لتعاملات حرة بين الأفراد، لا تهم التفاوتات التي يمكن أن توجد بصورة طبيعية. يتهمه المؤلف أيضاً بعدم القدرة على حلّ المفارقة التالية: كيف يمكننا أن نمنع أنفسنا من محاربة التفاوتات/اللامساواة باسم حرية كل فرد، في وقت تُشكّل فيه بعض العوائق أساساً حقيقياً بحرية الفرد واستقلالته؟

في الجهة المقابلة لا تعطي الشيوعية المعروفة بأنها نظرية مساواتية خصوصاً، سوى مكانة ثانوية لحرية الفرد. يبدو بعدها الخاص بالعدالة الاجتماعية بوضوح في تنديدها بالاستغلال والاختلال في العمل في النظام الرأسمالي. ومع ذلك فإن المؤلف يحتفظ هذين المصطلحين بأهم انتقاداته. والواقع أن تأويلهما السياسية بعيدة عن أن تكون واضحة: في أي شيء يُعتبر الرأسمالي استغلالاً أكثر من فرد مُعَوَّق في النظام الاشتراكي بما أن كلاهما يعيش من الفائض الذي يُحقّقه العامل؟ وبذا يمكن لمحاربة التفاوتات أن تسقط تحت طائلة النقد الماركسي، لأن "البلاغة الماركسية في مجال الاستغلال والاختلال تحمل - كما يلاحظ كيمليكا - الاحتياجات الخاصة لغير العاملين" وذلك بدءاً بالنساء والأطفال. عملياً اختار الشيوعيون كما يرى المؤلف، تطبيقاً بسيطاً للمساواة يتمثل في ربط حقوق كل فرد بالعمل الذي يُنجزه، وهو ما اتضح أنه فشل اجتماعي.

الجماعية تيار فكري أكثر حداثة(*) لونه السياسي غامض، لكنّه يُجابّه مع كُتّاب أمثال ش. تايلور أو روبرت صاندال-Sandel مشكلة الحرية والعدالة وجها لوجه، غير أن الجماعيتين يذهبون أكثر من غيرهم إلى ربط ممارسة كلّ فرد للاختيار بوجود جماعة تضمن هذه الحرية، عموماً "لا مزايا" للفرد، فالجماعة هي التي تملي عليه اختياراته. إذن إعطاء الموارد والحقوق لكلّ فرد يتعلّق بوضع ثقافي مُسبق أكثر مما يتعلّق باختيار حرّ للأفراد: لكلّ جماعة ثقافة مقاصدها وأعرافها. لا يُخفي المؤلف إطلاقاً الحذر الذي تولّده فيه نماذج الأخلاق السياسية هذه: لا توجد بالنسبة له تقاليد ثقافية لا تقود على الأقلّ إلى تعارض بعض أفرادها. نموذج المجتمع العادل هو إذن نموذج ما زال لم يُقْم بعد، وهو ليس في متناول اليد في أيّ مكان.

الحركة النسوية: فلسفة سياسية؟

لأجل هذا من دون شكّ ينتهي كتابه -على نحو مفاجئ- بفصل عن الحركة النسوية. هل الحركة النسوية فلسفة سياسية؟ في الولايات المتّحدة نعم. النقطتان المدروستان هما التاليتان: أولاً، هل لنا الحقّ في مجتمع ديمقراطي في أن نتدخل في دائرة العلاقات الخاصّة (العائلة مثلاً) كي نضع حدّاً للاعدالة التي تعاني منها النساء؟ ثمّ وعلى افتراض أن استقلالية متزايدة مُنحت لهنّ، فهل تكون العدالة والأخلاقيات الاجتماعية للنساء مختلفة عن مثيلتها لدى الرجال؟

لا يخفي كيميكا تعاطفه مع قضايا الحركة النسوية: يبدو بالنسبة له أن النضال من أجل وضع حدّ للتمييز ضدّ النساء هو أيضاً نضال من أجل مجتمع أكثر عدالة. لكنّه يبقى في نهاية المطاف مناصراً لشكل

(*) بالمفهوم الزمني. المترجم.

أخلاقي كوني: كثير من العناية ومن التطابق مع الغير لهما حسبه جانب سيء هو "تهديد مبدأي العدالة والاستقلالية" (الخاصتين بالفرد). المهمُّ إنَّه ينبغي استخلاص فكر خاصٍّ بالمؤلِّف من مواقفه المتَّخِذَة، سنحتفظ على الخصوص بكونه يتعد عن المواقف الراديكالية فيما يتعلَّق بالثقافية-Culturalisme مثلا أو بالعقلانية أو بالحركة النسوية. وضعيته هي وضعية شخص "ليبرالي" أي معتدل في الولايات المتحدة يطالب بانسجام وتساوق مختلف متطلَّبات الديمقراطية ويحذر من تأسيس نظرية تستند على مبدأ وحيد (الحرية، الجماعة، التمييز الإيجابي). هذا من دون شكُّ هو السَّبب الذي لم يُوجَّه لأجله أيُّ نقد قاسٍ لـ ج. راولس واحتفاظه باعتراضاته لكلِّ مدرسة من المدارس الأخرى.

أمَّا بخصوص فكرته التي مفادها أن كلَّ النظريات السياسية التي يمكن تدعيمها أخلاقيا اليوم تقسم الأرضية المساواتية نفسها فيبدو أنَّه يُضِعُّها أحيانا، غير أنَّها أكثر أهمية مما تبدو عليه. بتبيينه في كلِّ مرَّة كيف تُحدِّد مجموعُ التيارات المدروسة قيمةً واحدةً على الأقل يمكن للناس الاستناد إليها في قولهم إنَّهم "متساوون في الحقوق" يُحدِّد المؤلف إسهامها في الفكر السياسي الراهن، وهكذا "إذا كانت كلُّ نظرية تحاول تحديد الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يُعامل وفقها كلُّ أفراد المجموعة بالتساوي يمكننا إذن توضيح أنَّ إحداها تنجح أكثر من غيرها في إشباع المقاييس التي يعترف بها الجميع".

الحرية والمساواة

عن كتاب جون راولس: نظرية العدالة(*)

جاك لوكومت(**)

يحاول الكتاب المهم لـ جون راولس إشراك مصطلحين يعتقد كثير من الناس أنَّهما متناقضان: الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية. ومع ذلك أشارت انتقادات كثيرة للطابع السطحي لنظرية ج. راولس.

النزاع بين المساواة والعدالة مشكلة متواترة في المجتمعات الحديثة وبصورة أخصّ في الولايات المتحدة البلد الذي تتجاور فيه الحرية مع تفاوتات ولا مساواة كبيرة. لانشغاله بهذا النزاع أراد جون راولس أن يوضّح أن هاتين النزعتين الشرعيتين أيضاً في نظره متكاملتان، أو بالأصح غير متناقضتين. إنّه يربط بوضوح نظريته بالتيار الاجتماعي الديمقراطي: كيف السبيل إلى المصالحة بين الحرية والعدالة الاجتماعية؟

يريد جون راولس بلورة تصوّر للعدالة الاجتماعية تلقائي بقدر كاف كي يمكنه أن يكون بديلاً للنفعية التي تعود أصولها أساساً إلى جيريمي بينتام-Jeremy Bentham في القرن الثامن عشر الذي سيطر على الفكر السياسي الأنجلوسكسوني. تُسلّم النفعية بفكرة أن مجتمعا ما

(*) عرض لكتاب جون راولس: نظرية العدالة, Théorie de la justice, Seuil, 1971 (1é éd. 1987), الصادر في مجلة العلوم الإنسانية، عدد 83، ماي 1998.

(**) صحافي علمي.

أفضل من مجتمع آخر إذا وُفّر كثيرا من المصلحة والخير والمنفعة لمجموع المواطنين (أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد). ورغم ذلك فإن هذا البرنامج الجذاب ظاهريا قابل للنقد، لأنه لا يهتم في الواقع إلا بمقدار المصلحة والخير والمنفعة دونما اعتبار لكيفية توزّعها على الأفراد. بمعنى آخر إن ما يهم هو فقط حجم قطعة الكعك حتى وإن لم يحصل البعض سوى على جزء صغير جدًا منها. ينبغي إذن الاستعداد للتضحية ببعض الأفراد أو المجموعات إذا كان ذلك ضروريا لمصلحة وخير ومنفعة عدد أكبر من الناس.

يريد راولس إنتاج نظرية أكثر فائدة من النفعية، لكن تكون أكثر انسجاما مع المشاعر الأخلاقية. إنه يؤكد أن العدالة الإجرائية هي أساس نظريته، ما يعني أن النتيجة المحصل عليها لن تكون عادلة إلا إذا كان الإجراء نفسه عادلا.

صدي معتبر

ولسد جون راولس في بليمور بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 1921. درس ثم درّس بجامعة برنستاون وكومل-Comell قبل أن يلتحق بجامعة هارفارد سنة 1959. تقع أعماله تحت التأثير الفكري لكثير من المقاربات: فلسفة كانط الأخلاقية، العقد الاجتماعي لـ لوك وروسو، نظرية الألعاب. تغذّى فكره أيضا بالنضال من أجل الحقوق المدنية للسود الأمريكيين ومحاربة الفقر والحرب في فيتنام، الموضوعات التي كانت مادةً لنقاشات كبرى في الولايات المتحدة حينما نشر كتابه الأهمّ نظرية العدالة-*Théorie de la justice* سنة 1971. كان هذا الكتاب مثارا لمئات المقالات وكثير من الكتب، إضافة إلى عدد من الملتقيات في العالم.

نشر أيضا: العدالة والديمقراطية - Justice et démocratie, Seuil, 1939 والليبرالية السياسية - Libéralisme politique, Puf, 1995. يحتفظ راولس في هذين الكتابين بأهم مقترحاته في تحسين وتطوير لنظريته البدئية. إنه يؤكد على الخصوص أنه لا يمكن تطبيق نظرية العدالة إلا في أنظمة ديمقراطية وليس في كل مجتمع إنساني كما كان يُعتقد بدءا.

كتب عن جون راولس:

- جماعي، الفرد والعدالة الاجتماعية عن جون راولس, Collectif, Individu et justice sociale ; autour de John Rawls, Seuil, 1988.
- مجلة: Critique عدد جوان/جويلية 1988، عدد مُخصَّص لـ «John Rawls, justice et libertés».
- مجلة الميتافيزيقا والأخلاق - Revue de métaphysique et de morale, janvier/mars 1988. عدد مُخصَّص لـ "جون راولس، السياسي - John Rawls, le politique".
- J Ladrière et P Van Parijs (dir.) *Fondements d'une théorie de la justice: essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Editions de l'Institut supérieur de philosophie de Louvain-la-Neuve, 1984.

"ستار الجهل"

يُجابه ج. راولس بطبيعة الحال بقضية أن كل شخص منا منجذب منطقيا إلى اختيار مبدأ يعود عليه بالمنفعة بحسب وضعيته الاجتماعية. فالإنسان الغني مثلا يعتقد أن الضرائب غير عادلة وهي التي

تهدف إلى اتخاذ إجراءات اجتماعية. بينما يعتقد شخصٌ فقير العكس، ومن ثمة أيُّ إجراء ينبغي اختياره لتلافي انحراف كهذا؟ يتصور راولس وضعية افتراضية، "تجربة فكرية" تقدّم الظروف الضرورية لإجراء عادل. تتطابق هذه الوضعية مع "ستار الجهل" المصطلح الأكثر أصالة في فكر ج. راولس. مع هذا الستار "لا أحد يعرف وضعيته الخاصّة به في المجتمع ولا مؤهلاته الطبيعية، وهو السبب في أنه ليست لأحد إمكانية بلورة مبادئ لفائدته الشخصية". سيكون الناس في هذه الوضعية الافتراضية مكلفين بتحديد قواعد المجتمع الذي ينبغي إنشاؤه دون معرفة مُسبقة للوضعية الاجتماعية التي سيكونون عليها ولا قدراتهم الشخصية (مثل الذكاء أو القوة). يجهل كلُّ واحد حتّى الخطوط المميزة لشخصيته وتصوره الخاصّ للخير أو مشروعه الشخصي في الحياة أيضاً.

"ستار الجهل حسب راولس، يجعل اختياراً موحّداً لتصور متميّز للعدالة أمراً ممكناً". بما أن شركاء عقلايين يجهلون ما يجعلهم مختلفين بعضهم عن بعض "سيقتنعون كلّهم بالحجج نفسها". إذا وجد أحدهم بعد تفكير ناضج أن تصوّراً ما للعدالة أفضل من تصوّر آخر، فإنّ الجميع سيفضّلونه وسيتوصّلون إلى اتفاق جماعي. وهكذا فإنّ المؤلّف بنظريته "يعمّم نظرية العقد الاجتماعي المعروفة جيداً ويرفعها إلى أعلى مستويات التجريد".

على هؤلاء الأشخاص حسب راولس أن يتوصّلوا ضرورةً إلى أحد مبدأين. الأول هو "مبدأ حرية مساوية"، أمّا الثاني فهو ينقسم إلى "مبدأ الاختلاف" و"مبدأ تساوي الفرص".

المبدأ الأول ذو الأسبقية على المبادئ الأخرى يرمي إلى ضمان حريات وحقوق متساوية للجميع. إنّه يفترض أنّه "ينبغي أن يكون لكلّ شخص حقّ مُساوٍ للنظام الكلّي الأكثر انتشاراً للحريات الأساسية المتساوية للجميع، متوافق مع النظام نفسه للجميع". الحريات الأساسية

الأكثر أهمية هي الحريات السياسية (الحق في التصويت واحتلال منصب مسؤولية عمومية) وحرية التعبير والاجتماع وحرية التفكير والوعي، واحترام السلامة الجسدية والبيكولوجية للشخص والحق في الملكية الشخصية والحماية من التوقيف والحبس التعسفيين.

يهدف المبدأ الثاني إلى تأسيس العدالة الاجتماعية لكنه يراعي حقيقة أنه في مجتمع ذي مساواة مطلقة تتعرض الإنتاجية لخطر الانخفاض كثيرا إلى حد يتضرر معه الجميع حتى الأكثر حرمانا. يؤكد راولس إذن أن التفاوتات الاجتماعية الاقتصادية عادلة فقط وفقط إذا كانت مُنتجة لمزايا تعويضية للأفراد الأكثر حرمانا ("مبدأ الاختلاف"). يعتقد ج. راولس إذن أنه لا يوجد تفاوت/لاعدالة في حقيقة أن عددا قليلا يتحصّل على امتيازات أعلى من المتوسط في وقت تتحسن فيه وضعية المحرومين بهذا الصنيع.

إضافة إلى ذلك ينبغي أن يستفيد كل شخص من الفرص نفسها في الوصول إلى مختلف الوظائف والوضعيات الاجتماعية التي يستفيد منها جاره ("مبدأ تساوي الفرص"). لهذا المبدأ الأسبقية على مبدأ الاختلاف ذلك أنه ليس لنا أن نُضيق مجال تساوي الفرص لصالح تحسين ظروف معيشة كل فرد.

تستبعد نظرية راولس كما يلاحظ فرانسوا تيري-F. Terré توضيحتين: توضيحية الأكثر حرمانا باسم الفعالية الاقتصادية وهو ما يعود إلى التنديد بـ "الليبرالية المتوحشة"، وتوضيحتهم (الأكثر حرمانا) باسم العدالة الاجتماعية وهو ما يُعادل رفض "الإشترابية السلطوية"⁽¹⁾.

(1) F. Terré مقدمة العمل الجماعي المعنون بـ *Individu et justice sociale* ;
autour de John Rawls, Seuil, 1988

لهذه النظرية من ناحية أخرى صدى كبيرا لدى الاقتصاديين والحقوقيين إلى حدّ الإحالة إليها في عرض حيثيات بعض القرارات القضائية، ومع ذلك فإن عددا من الكتاب ومع اعترافهم بعمق أفكار راولس قد انتقدوا هذا الجزء أو ذاك من نظريته في العدالة.

وهكذا فقد سجّل الفيلسوف بول ريكور الطابع الدائري لمحااجة راولس مع الإشارة إلى أن مبادئ العدالة مُحدّدة في كتابه ومبلورة قبل النظر في ظروف الاختيار، أي قبل ستار الجهل⁽¹⁾.

بالنسبة له يقدّم بيان راولس في أحسن الحالات عقلنة لمعنى مفترض مسبقا للعدالة الاجتماعية. لكن بول ريكور يبقى متساهلا لأنّه يعتقد أن هذا النظام الدائري ميزة لكل فكر أخلاقي.

ريمون بودون أستاذ علم الاجتماع بجامعة السوربون يعتقد أن المبادئ المتبنّاة من راولس غير متوافقة مع أحكام المعنى العام⁽²⁾. وهكذا حسب راولس يكون المجتمع الذي توجد فيه فوارق قليلة بين الأكثر غنى والأكثر فقرا أكثر لا عدالة من المجتمع الذي توجد فيه فوارق كبيرة بينهما، لكن تكون للفقراء هنا امتيازات أكثر مما هي عليه في المجتمع السابق.

يشير ريمون بودون إلى دراسة أجريت في الولايات المتحدة وفي بولونيا طُلِبَ فيها من أفراد النّظر في توزيع خيالي للدخل واختيار التوزيع الذي يبدو لهم عادلا من ضمن أربع إمكانيات. مبدأ الاختلاف عند راولس كان الصيغة الأقلّ اختيارا، إذ لم يختارها سوى 1.23% من

(1) Paul Ricoeur, *Le Juste*, Esprit 1995.

(2) R. Boudon, «A propos des sentiments de justice: nouvelles remarques sur la théorie de Rawls» *L'Année sociologique*, 1995, vol. 45, n° 2.

الأفراد. وبالمقابل اختار 77.8% منهم صيغة تسمح بأعلى دخل متوسط ممكن، لكن في حدود يُضمن فيها حدٌ اجتماعي أدنى للأشخاص ذوي الدخل الأضعف. يستند هذا الاختيار حسب ر. بودون إلى أسباب وجيهة فالخسّ المشترك مع اعتباره التفاوتات مقبولة يرى الإقصاء أمراً يصعبُ تحمُّله. والحكومة الجيدة حسبه هي التي تُعلي إلى أقصى حدّ متوسط الدخل مع وضع أرضية إلزامية بقصد تجنّب الإقصاء الاجتماعي. يعتقد هذا الكاتب إذن أنّ نظرية راولس تنتهي بفشل علمي ذلك أنّها لا تتوصّل إلى توضيح الأحاسيس بالعدالة كما يمكن ملاحظتها بالضبط.

مُنْتَقَدَة يميناً ويساراً

يؤكد كتاب مختلفون في الولايات المتحدة يُسمّون بـ "الجماعيتين" على حقيقة أنّ كلّ فكرة أو فعل متحدّرة بالضرورة ضمن سياق نوعي، ومن ثمة يعتقدون أنّه من المستحيل تحديد التوزيع العادل في مجتمع ما دونما اعتبار لثقافة هذا المجتمع ونمط معيشته. ينتقد مايكل والزر، القريب من هذا التيار الفكري وأستاذ العلوم السياسية بمعهد برنستون للدراسات المتقدّمة - Institute for Advanced Studies, Princeton، الطابع التجريدي لبناء راولس وغياب العلاقة بينه وبين الحقيقة الفعلية لجماعة إنسانية ما⁽¹⁾. إنّهُ يؤكد أنّه لا يوجد مبدأ وحيد للعدالة ولكن توجد مبادئ متعدّدة يكون كلّ منها قابلاً للتحقيق ضمن دائرة نوعية من الحياة الاجتماعية. تنتمي الثروات بالنسبة له إلى ثلاث دوائر هي السوق والاستحقاق والحاجة، ومن ثمة يختلف مقياس العدالة

(1) M. Walzer, *Sphères de justice*, Seuil, 1997 ; *Pluralisme et Démocratie*, Esprit, 1997. دوائر العدالة. التعددية والديمقراطية.

بحسب الدائرة. وهكذا فإن السوق يقوم بدوره عندما ينشغل بتوزيع الثروات الاستهلاكية وليس عندما يحاول تنظيم الحياة السياسية لما يبحث سياسيٌ ما عن شراء الأصوات في الانتخابات مثلاً. هناك إذن تعددية لمبادئ العدالة ويظهر الاستبداد حين ما يسود الغموض فيما بين النظم، لما تُستعمل السلطة المحصّل عليها في دائرة ما تُفرض في دائرة أخرى.

تعرّض راولس للانتقاد كذلك من تيار إيديولوجي آخر هو تيار المفكرين "الإباحيين/التحرريين-libertariens" الذين يعتقدون باسم حماية الحرية أن أيّ تدخل من الدولة في حياة الأفراد مرفوض وغير مقبول حتى وإن كان ذلك من أجل إقامة عدالة اجتماعية أكبر. يهتمه (راولس) روبير نوزك-Robert Nozick الأستاذ بجامعة هارفارد وأحد خصومه الأشداء بأنّه يرى أن ليس لجدارة الشخص وجهوده دخل في تحديد أجره⁽¹⁾. بالنسبة له "القدح في استقلالية شخص ما وإنكار مسؤوليته الأولى عن أفعاله طريق يقود إلى الشك بالنسبة لنظرية ترغب من جهة أخرى في تعزيز كرامة الإنسان واحترام ذاته" هذه الانتقادات التي وجهها نوزك لراولس لم تمنعه مع ذلك من الاعتراف بأن كتابه "مصدر للأفكار المدهشة، تنظم في نسق أنيق للغاية. على فلاسفة السياسة العمل من الآن فصاعداً في إطار نظرية راولس أو شرح لماذا لا يفعلون ذلك".

عقلاني ومعقول

رغم الانتقادات احتفظ راولس بجزء كبير من نظريته مع بلورة بعض النقاط فيها⁽²⁾. تتعلّق بعض التعديلات الأساسية في الحدود التي

(1) R. Nozick, *Anarchie, Etat et Utopie*, Puf, 1988. الفوضى والدولة والمثالية.

(2) J. Rawls, *Justice et Démocratie*, Seuil, 1993 ; *Libéralisme*

politique, Puf, 1995. العدالة والديمقراطية. الليبيرالية السياسية.

يضعها للمجال التطبيقي لنظريته. فبينما كان يؤكّد في كتابه الأول أنّها صالحة لكل مجتمع مُشكّل من أفراد عقلانيين ولكل جوانب الوجود، صرّح فيما بعد أنّه لا يمكن تطبيقها إلّا في مجتمع ديمقراطي. يضاف إلى ذلك أنّه بينما يُصرّ خصوصاً على عقلانية الفاعلين فإنّه أوجد اليوم تمييزاً واضحاً بين العقلاني والمعقول. يبدو له المعقول الذي يتضمّن اعتبارات أخلاقية وحسّاً بالعدالة سابقاً للعقلاني، مما يؤدّي إلى أسبقية العدالة.

أي تقويم يمكننا اليوم استخلاصه من كتاب *نظرية العدالة*؟ مع أنّه نُشر منذ أزيد من ثلاثين سنة إلّا أنّه مرجع فلسفي لا يمكن تلافيه لكن قوّة تأثيره قلّت على مرّ السنين تحت وطأة الانتقادات الكثيرة. تبدو فائدته اليوم كامنة في الأصداء التي يثيرها لدى القراء أكثر منها في صلاحيته الذاتية.

المجتمع الليبرالي والعدالة

حوار مع جون-بيار ديبيي(*)

بحث مُفكِّرو المجتمع الليبرالي والتجاري في أي شيء هو عقلائي هذا المجتمع ومتطابق مع تطلُّعات النَّاس. بل أضاف بعضهم أنَّه بإمكانه أن يكون عادلا. بتفسيره لأعمالهم يبيِّن جون-بيار ديبيي-Jean-Pierre Dupuy كيف أنَّهم تشبَّثوا كلُّهم بفكرة أنَّه لا يضمن أبدا المساواة في السعادة بين الجميع.

العلوم الإنسانية: تدرج الأفكار التي تبلورونها منذ سنوات عديدة عن العدالة الاجتماعية في إطار ما يمكن تسميته بالفردانية المنهجية. لكنكم تستندون أيضا إلى حُجج تنتمي إلى علم النُّظم، في أي شيء تُعينكم في تأمل العلاقات بين الفرد والمجتمع؟

جون بيار ديبيي: النماذج الأكثر أهمية في كلِّ تاريخ الفردانية هي تلك التي تنطلق من الفرد لكن التي تمنحه كفاءة "التأمُّلية-spécularité" أي ملكة أن يجعل نفسه مكان الآخرين وينظر إلى العالم بما في ذلك النَّظر إلى ذاته هو نفسه بأعين هذا الآخر. لا نجد هذا الشَّكل أولا وقبل كلِّ شيء في نظريات العقد الاجتماعي. إنَّ الهمَّ الخاصَّ بالمحافظة على

(*) أستاذ الفلسفة الاجتماعية والسياسية في المدرسة المتعدِّدة التقنيات في جامعة ستانفورد Stanford يشرف على مركز الأبحاث في الإبيستمولوجيا التطبيقية-CREA. نشر كتابا منها على الخصوص: في مصادر العلوم المعرفية- Aux origines des sciences cognitives, La Découverte, 1994. حدود العقلانية-Les Limites de la rationalité مع P. Livet و B. La Découverte, Reynaud، 1997، جزءان.

الذات والاهتمام بها فقط إلى حدّ العناد، اللذان يُميّزان الفرد في الحالة الطبيعية الأولى بإعلانه حسب هوبز أو روسو، ينظر إلى بني جنسه على أنهم "حيوانات من نوع آخر". ظهرت النظرة التأملية في المحيط الذي وُلِد فيه الاقتصاد، وفي القرن الثامن عشر قرن الأنوار الإسكتلندية التي هي عقلانية رغم أنّها كانت أكثر عاطفية من أنوارنا. فُكر هناك في الفردانية بدايةً على أنّها إزاحة عن المركز، تطلّع من الآخر وليس انزواء على الذات. كتب دافيد هيوم قائلاً: "عقول الناس مرايا لهؤلاء وأولئك". أما آدم سميث فيتصوّر الفرد كلّ شيء سوى أن يكون كاملاً ومكتفياً بذاته: إنّه كائن موهوب بـ "التعاطف"، ينتظر من الآخرين الإشراف والاستحسان والقبول التي لن يكون هو نفسه بدونها. ليس الآخرون هم الذين يأتونه فردياً بهذه الإضافات الضرورية للوجود، بل هي "خصائص" الكلّ التي يُبرزونها جماعياً. الإمتياز الأخلاقي (التحكّم في الذات) والسلوك الاقتصادي أيضاً (المواصلة الجنونية للثروة المادية) هما جزء من هذه الخصائص البارزة.

هناك تفاعل كبير بين هذا الوجه وذاك الذي نبذه عند مفكّر التنظيم الذاتي⁽¹⁾ لدى الكائن الحي أمثال فرانسيسكو فاريللا-Francisco Varela. النقطة المشتركة بينهما هي الاعتراف بحلقة سببية تجمع بين مستويي الظواهر المترابّتين: الفردي والجماعي حيث يأتي الجماعي لتكميل تعريف الفردي على ألاّ يكون سوى أثرٍ لتشكيل الحركات الفردية. لنأخذ حشداً من الناس: لن يكون هذا الحشد شيئاً دون وجهة أو معنى أو هدف وهي إشارات تبدو لأفراده آتية من الخارج، ومع ذلك من أين تأتي هذه الإشارات إن لم تكن من الحشد

(1) انظر الكلمات المفاتيح في نهاية الكتاب.

نفسه؟ إنَّ تكوُّن الرأي العام و"الاستبداد" الذي تمارسه روح الجماعة على روح الفرد يخضعان حسب دو طوكفيل لهذا الشكل نفسه. على غرار الفيلسوف والاقتصادي فريدريك فون هايك أُسميتُ الحلقة المشار إليها بـ "تسامي ذاتي" للإشارة بذلك إلى الميكانيزمات التي ينتج بها الناس جماعيا أشياء ما، تتجاوزهم إطلاقا كالمُقَدَّس والقانون. يمكن أن يتحول هذا الإبداء الذاتي إلى اغتراب لما لا يعترف الناس بثمار أعمالهم ويعتقدون أنهم ضحايا "القوانين القاسية" للاقتصاد. ويمكن أن يكون مُحرراً أيضا. يلتقي في هذه النقطة مؤسَّس الاقتصاد السياسي ومؤسَّس الديمقراطية الخالصة على نحو غريب. تتمثل الحرية بالنسبة لآدم سميث كما بالنسبة لجون-جاك روسو في التخلص من تأثير الآخرين. لتأسيس مجتمع من الأفراد يقولان بالحلِّ نفسه: أن يخضع الناس لـ "خارجٍ" يتجاوزهم لكنَّهم ينتجونهم جماعيا. هذا الخارج عند روسو هو القوانين التي تسيِّر المجتمع أما عند سميث فهو قوانين الاقتصاد. التَّظُم التي تنتج عنهما مختلفة كثيرا بطبيعة الحال لكنَّ شكل الحلِّ للمشكلة السياسية واحد.

يقول لنا هايك مثلا بأن هناك كثيرا من المعرفة في المعايير التي تنظِّم تفاعلنا وتبادلاتنا أكثر مما يوجد منها في أذهاننا الفردية، على الرغم من أن هذه التفاعلات هي التي أنتجت هذه المقاييس، إننا نحن الذين "أوجدناها" لكن دون أن نعلم أو أن نرغب في ذلك. هذه القضية مركزية في العلوم الإنسانية عامَّة. كيف تكون الجماعات أكثر حكمة من الأفراد الذين يشكِّلونها؟ ما دامت علوم المعرفة التي تقترح التخلص عن قرنين من العلوم الإنسانية لا تعرف كيف تجيب عن هذا السؤال، فإن طموحها سيبقى بلا فائدة. أنا خائف.

من آدم سميث إلى رونه جيرار: بعض مفكرّي الفرد والعدالة الاجتماعية

آدم سميث 1723-1790. فيلسوف وعالم اقتصاد اسكتلندي. يعتبر مؤسس الاقتصاد السياسي الحديث. يقترح في مؤلفه الأساس: بحث في طبيعة ثراء الأمم وأسبابه (1776)، استعارة "اليد الخفية" التي تُعطي للسوق التنافسي خصائص تنظيم ذاتي تجعل منه نموذجاً للمجتمع المدني.

روني جيرار (المولود سنة 1923)

فيلسوف فرنسي. أستاذ بجامعة ستانفورد. اشتهر عندما طُبِعَ سنة 1972 كتابه العنف والمقدس - *La Violence et le sacré*، والذي بلور فيه فكرة أن التضحية بضحية تُحمّل أوجاع المجموعة هو ميكانيزم أساسي لتفسير العنف في المجتمعات الإنسانية. تُعيد الطقوس الدينية إنتاج هذا الميكانيزم بجعله ضرورة لجواهر ومعان تنزع إلى التسامي. لكلمة "تضحية" معنى كثير العمومية في نظرية ر. جيرار: إنه يعني الطقوس الدموية كما يعني كلّ أشكال الوصم الاجتماعي للضحية.

فريدريك أوغست فون هايك (1899-1992)

منظر ليبرالي جديد وفيلسوف سياسة وُلِدَ في فيينا. درّس في لندن بعد سنة 1927. اشتهر هايك بأنه اقتصادي (حصل على جائزة نوبل سنة 1974) غير أنّه بلور فيما بعد فلسفة للمجتمع الليبرالي مُجرّدة من أية قاعدة فيما عدا قواعد السوق. يعتبر أنّ كلّ مشروع لإقامة عدالة اجتماعية وهم (الحقّ والتشريع والحرية الجزء الثاني: *Droit, législation et liberté, vol. II: le mirage de la justice sociale*, Puf, 1981)

جون راولس (المولود سنة 1921)

فيلسوف أمريكي. أستاذ بجامعة هارفارد. جدّد كتابه نظرية العدالة 1971، المنشور في فرنسا سنة 1987 عند Seuil التفكير في أخلاقيات الليبرالية. إحدى أهم حججه هي أنّه يمكن تحمّل اللاعدالة/التفاوتات إذا كان فيها نفعٌ للمحرومين أيضاً، وهذا الشرط تكون العدالة الاجتماعية ممكنة ضمن اقتصاد رأسمالي ليبرالي (انظر المقالة السابقة).

جون ماينار كايناس (1883-1946)

اقتصادي بريطاني. وضّحت أفكاره المؤسسة على تحليل اختلالات (لاتوازن) ميكانيزمات السوق دور الدولة في تسيير الأزمات ودعّم مبدأ سياسات البعث والعمل التام.

العلوم الإنسانية: لنأت الآن إلى حالة التضحية. في معظم كتاباتكم التي خصّصتموها لـ روني جيرار-René Girard كما لفلاسفة السياسة أمثال جون راولس وفريدريك فون هايك، تحتل قضية التضحية مكانة مركزية. التضحية هي نوعاً ما النموذج الأول للميكانيزم الذي لا نجد له تبريراً إلا في المستوى الجماعي، لكنه يُترجم بـ لاعدالة في حقّ التضحية.

ج-ب. د: تحتل التضحية مركز كتاباتي. مسار التضحية كما في تحليل روني جيرار غير مرغوب فيه من الناس عن وعي لكنّه ليس أقلّ وظيفية من ذلك، فهو يُعيد النظام داخل المجموعة بسماحه للنزاعات الداخلية التي تفعل فيها فعلها بأن تُنسب لضحية. إنّهُ مسار تلقائي يُبرز المقدّس.

إنَّه النموذج نفسه للتسامي الذاتي بما أنَّ الجماعة تنتج "خارجها" الخاصَّ بها بنفسها، المقدَّس، بميكانيزم داخلي: توارد الأحقاد وتجمُّعها تجاه ضحية.

العلوم الإنسانية: ما هي العلاقة بين هذه التضحية الدينية وفلسفة السياسة؟

ج-ب. د: ليكن اختيار كايافاس^(*) Caiphe كما يعرضه إنجيل يوحنا. كايافاس هو رئيس الأحرار والفريسيين^(**) الذين أحيل عليهم السيد المسيح عليه السلام بعد توقيفه. بينما كان هؤلاء يتساءلون عمَّ يجب عليهم فعله مع هذا المثير للاضطرابات المثقلَّة شعبيَّته المتزايدة بالأخطار، حسم كايافاس التردُّد المخيمَّ على النقاش بقوله: "أنتم لا تفهمون شيئاً في هذا الموضوع، ألا ترون أنَّه من الأحسن أن يموت شخص واحد من أجل الشعب وألاَّ تهلك الأُمَّة كلها!" حُجَّة كايافاس هي العقلانية ذاتها: نظراً لحالة الاضطراب التي كان عليها البلد كان من الأحسن التضحية برجل على أن يُسمح باندلاع حرب أهلية يهلك فيها الجميع. بمن فيهم (السيد) المسيح (عليه السَّلام). تُظهر حُجَّته وتُعلن التضحية البدائية: من الأحسن أن يموت شخص على أن يموت الجميع. إنَّه النموذج الأول نفسه للعقلانية النفعية⁽¹⁾.

والواقع أنَّ النفعية هي المذهب الأخلاقي الذي يتضمَّن الاقتصاد السياسي الحديث. إنَّه يُبرَّر حرمان بعض أفراد المجتمع من جزء من

(*) هو كبير الأحرار في أورشليم (القدس) عند اعتقال السيد المسيح (عليه السَّلام)- بل شبهه في عقيدتنا الإسلامية) ومحاكمته ومن ثمَّ إعدامه/صلبه. المترجم.

(**) الفريسيون هم أعضاء إحدى الفرق الدينية اليهودية الأربع الأساسية في القدس في فترة اعتقال السيد المسيح (أو بالأحرى شبهه). المترجم.

(1) انظر الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

رفاهيتهم ومن حريتهم ومن أمنهم شرط أن يكون ذلك من أجل خير الجميع. الاقتصاد السياسي النمطي هو المكان نفسه الذي تُمارَس فيه مبدئيا أخلاقية عقلانية. إنها تُمارَس على شكل مبدأ الفاعلية: التغيُّر الذي يُحسِّن وضعَ البعض دون تعفين وضع الآخرين هو تغيُّر عقلاني ولا يمكن إلّا قبوله من قِبَل الجميع. ينطبق هذا على كثير من الحالات: مثلا 15% من البطَّالين أحسن من كارثة اقتصادية تجعل من الجميع بطَّالين. لا يمكن للنفعية في حالات كهذه إلّا أن تقبل بالتضحية، ليس لأسباب دينية وإثما لعقلانية خالصة.

العلوم الإنسانية: ومع ذلك فإنَّ معظم المفكرين المُحدثين يرون أنَّه يوجد هنا عيب في النظام وأنَّ التضحية لا تتجاوز في كلِّ حال حدودا مُعيَّنة.

ج-ب. د. هل نستطيع أن نرفض التضحية ونبقى عقلانيين في الوقت نفسه؟ هذا ما حاول القيام به الفيلسوف جون راولس الذي اعتبره الفرنسيون مفكِّرا ليبراليا قبل أن يتقبَّلوه شخصية قوية من شخصيات الديمقراطية الاجتماعية. في نظريته عن العدالة الاجتماعية يقرِّر للوهلة الأولى أنَّه لا يمكن المساس ببعض الحقوق الأساسية للفرد: وهكذا فإنَّه لا يمكن التضحية بالحرِّيات القاعدية في سبيل الازدهار حتى ولو كان ذلك خدمة للأكثر حرمانا وعوزا. بهذا تكون العبودية غير قابلة للتبرير حتى وإن كانت وسيلة لضمان أكبر ما يمكن من الرفاهية للأكثر حرمانا أي للعبيد أنفسهم. يجعل راولس نفسه في هذه النقطة خصما للنفعية، لكنَّه يذكر مبادئ للعدالة هي تقريبا ما يلي: اللاعدالة في توزيع بعض القيم (هذه الأخيرة مترتبة مع الحرية، وهي تحتلُّ المرتبة الأولى، أما الحظوظ والإمكانات فتأتي في المحلِّ الثاني، وتحتلُّ القيم الاقتصادية والاجتماعية المرتبة الأخيرة) غير مقبولة إلّا إذا وفَّرت للأكثر

عوزا آفاقاً أفضل قياساً بهذا النمط من القيم. اللاعدالة كما يقول راولس هي تفاوتات ولا مساواة ليست في خدمة الأكثر حرماناً أولاً. يمكننا أن نقول عن هذا المقياس إنه مقياس مسيحي بامتياز، فهو يعطي لمن يمكن التضحية بهم أولوية لا متناهية. إنه يأخذ على عالم اللامساواة والتفتيش هذا وجهة نظر الضحية. لكن ليس بإمكان راولس بطبيعة الحال أن يؤسس نظريته على ديانة خاصة. يبقى له العقل وصورته الحديثة وهي العقلانية. ينبغي لمبادئ العدالة أن تكون متوافقة مع العقلانية وبالأخص مع مبدأ الفعالية. وينتج عن هذا أنه ليس لها باستنادها إلى اختيار كايافاس، إلا الموافقة على الحل المتمثل في التضحية. وعلى العكس من ذلك فإن رفض التضحية المتحذرة فينا بقوة والتي توحى بما نسميه العدالة يبدو بصورة أساسية غير عقلائي. لكن لماذا علينا أن نعتقد أن العقل والأخلاق مطالبين بأن يكون لهما صوت واحد ضرورة؟

العلوم الإنسانية: كيف يمكن للعدالة أن تكون متوافقة مع حقيقة أن المصائر تختلف من هؤلاء إلى أولئك؟ أليس هذا في حد ذاته سبباً للإحساس باللاعدالة؟

ج-ب. د. إنه مشكل الحسد كله. الحسد هو هذا الإحساس السلبي، هذا الشك الذي يُعذِّبنا فيما يتعلق بقيمتنا الخاصة هذه الخسارة الجذرية لتقدير الذات التي تصيبنا عندما نقارن مصيرنا بمصائر الآخرين. في عالم تطبعه الخصومة الكونية هناك طريقتان للسلوك، تصرُّفان يراهما دو طوكفيل ناجعين في أمريكا وفرنسا على التوالي: إما لعب لعبة التنافس حتى الآخر، وإما الاستسلام لعذاب الحسد برفض المنافسة. ينبغي للمجتمع الليبرالي الجيد ألا يتعرض للقوة المهدِّمة لهذه المعصية الأساس كما يُردّد مُفكِّرون متعدّدون أمثال راولس أو حايك.

تتمثل الطريقة التي يرغبون بها في الحفاظ على نُظُمهم وعلينا بالمناسبة نفسها من الخسائر التي تُسببها هذه المعصية الكبرى الحسد، مرة أخرى، في الاستعانة بخدمات "خارج" ما. هكذا يريد حايك أن يمكننا الاعتقاد أنه لا علاقة لعقوبات السوق بجدارتنا واستحقاقنا أو قيمتنا الشخصية. لا شيء أقل استحقاقية-*méritocratique* من هذه النظريات الليبرالية. سيكون اكتشاف هذا الأمر للذين يعتقدون بسذاجة، من الساسة والمسؤولين العامّين أو الاجتماعيين، أن العدالة الاجتماعية في مجتمع حديث ينبغي أن تحترم القاعدة التي تقول "لكلّ حسب استحقاقه وجدارته". لكن لنأخذ مثالا: حالة طبيب ذي ضمير حيّ، محتاج، باختصار "مُستحقّ" لكنّه غير كفء. ستكونه المنافسة. هل هذا ظلم، أي لا عدالة؟ يقول حايك أنّه لا دخل للعدالة في هذا الأمر. القاعدة نفسها تسري على الجميع، المسار مُغفل ولا قصدية أو فاعل له. السوق لا يعطي لكل واحد ما يحتاجه، بل يعطيه "مُقابلا" للخدمات التي يُقدّمها للآخرين.

لنفترض أنّك علمت فجأة بأن قيمة خدماتك وتأهيلك لم تُعدّ لها قيمة في المجتمع في اللحظة التي سرّحت فيها، وذلك لقرار الشركة متعدّدة الجنسية التي تشغلك إغلاق المصنع الذي تشتغل فيه، وهذا لأن الظروف الإقتصادية تجعل الإنتاج في اسكتلندا أو البرازيل غير ذي جدوى. ستمسّ في كرامتك. هل يُعتبر هذا اعتداءً على التقدير الذي تُكُنّه لنفسك؟ لا، يُجيب حايك، لأنّه لا أحد أراد ذلك. القوى غير الشخصية التي تقوّد المسار الاجتماعي هي كالقوى الطبيعية حسبه: لما يُحدث زلزالٌ خسائرَ كبيرةً فإنّ ذلك أمر سيء غير أنّه ليس لا عدالة أي ظلما، وليس للضحايا من جهة أخرى أن يتّهموا أنفسهم بأي شيء. نسجّل هنا بالمناسبة أنّنا على النقيض من "الريغانية

الاقتصادية-^(*)reaganomics" واتهامها الفقراء: إنهم فقراء لأنهم يستحقون ذلك جيداً. يستبدُّ بي الحنق لما أرى الأنتلجنسيا الفرنسية تضع في القرن الليبرالي ذاته أفكاراً متناقضة بقدر كبير مثل أفكار راولس وحايك ونوزيك أو التحرريين الأكثر تطرفاً.

يُغلب على حسد الآخرين وحسد الذات في المجتمعات التقليدية بفكرة بأن كل واحد يعتبر مكانته جزءاً من نظام الكون القارّ وغير القابل للتحوّل. لا أحد له دخلٌ في تقرير هذا الأمر. اللجوء إلى القرعة عند التوزيع أحياناً يجد له دلالة هنا. لنأخذ مثلاً توزيع الأرض الموعودة كما يرويهِ "كتاب جوزيه-*Le Livre de Josué*". يتلقّى البعض أراضٍ جيدة ويتلقّى آخرون أراضٍ أقلّ جودة، لكن لا مكان هنا للحسد لأن هذا حكم الله، فهو الذي قرّر هذا.

حايك مفكّر حديث: الاستعانة بالمقدّس غير واردة عنده، ومع ذلك فهو في حاجة لبديل للتسامي لتفكيك الحسد. ستقوم "القوى الخفية للمسار الاجتماعي" بهذه الخدمة، إنها الحكمة والحرية حسب حايك المتمثلة في الخضوع لما يبدو لنا نزوات، لكنّها تخفي في طياتها خدمات نافعة. حايك هو أول من يعلم أنّ الأمر هنا تسامٍ كاذب بما أنّه يُسمّيه تسامٍ ذاتي كما مرّ بنا. نرى هنا الإحراج الذي يقع فيه كل فكر اجتماعي حديث. كي نتجنّب تحقّق نبوءة دوستوفسكي "إذا مات الربّ، فإن الناس سيصبحون حينها أرباباً بعضهم لبعض"، كي نمنع أن يوقع انمحاء الديني الناس في فخّ الافتتان المتبادل والخصومة العامة ينبغي له أن يوجد بدائل للمقدّس، هذا الـ "خارجي" الجذري.

(*) reaganomics-الريغانية الاقتصادية، أي سياسة الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريغان الاقتصادية خصوصاً ما تعلق منها بإجراءات خفض الإنفاق الحكومي والرسوم. المترجم.

هل يمكن القيام بهذا الأمر دون تضحية؟ كل شيء يجري كما لو أنه غير ممكن في المجتمعات الحديثة الخروج من منطق التضحية واحتواء الحسد في الوقت نفسه. في الواقع من جهة أخرى نرى الكفة تميل لصالح انفكاك الحسد من قيوده. بالرغم من كل مجهودات حايك لا نستطيع إطلاقا الاعتقاد بالطابع اللاشخصي واللاقصدي للمسارات الاقتصادية وأقل من ذلك بتساميها، خصوصا إذا كنا من ضحاياها.

العلوم الإنسانية: إلى أي شيء تُرجعون الصعوبة الكبيرة التي تجدها فلسفة السياسة في تأمل العدالة الاجتماعية والسوق في الوقت نفسه؟

ج-ب. د. أعتقد بكل بساطة أنه لا حل لمشكلة العدالة الاجتماعية في مجتمع تسودُه المنافسة العامة. إن مصطلح العدالة التوزيعية خاص بمجتمع "كلياني-holiste" مُنْتَظِم حول تراتبية مشتركة للغايات وهو يستجيب للقاعدة التي تقول: "لكل امرئ ما هو خاص به ما يعود له، ما هو مُدان له به". ما يعود لكل امرئ مُحدَّد بإسهامه في نسق الغايات هذا. هذا ما تُحدثُ الليبرالية قطيعةً معه، فهي تبغي جعل أناسٍ غاياتهم هي الرغبات المتنوعة والمختلفة بشكل فوضوي يتعايشون في انسجام. يمكن لقاعدة "لكل حسب ما يستحق" أن تكون حلاً لكن مشكلة الحسد تمنعها. ما همّي في النظريات الليبرالية الكبرى لمجتمع جيّد وعادل نظرية راولس ضمن نظريات أخرى، هذا ما تقوله رغما عنها في موضوع المجتمع التجاري، وهو أن هذا المجتمع يعمل قريبا جدًا من خطر الانحلال الممكن دائما إلى جماعات مذعورة وعنيفة. المجتمع الجيّد والعادل (بأتم معنَيي الكلمتين) هو المجتمع الذي يتضمّن هذا التهديد. بهذا المعنى تلتحق هذه النظريات بما كان يعرفه دائما أكبر الاقتصاديين:

آدم سميث والإدراك الحادّ الذي كان لديه للعلاقة بين المحفّز الاقتصادي وما كان يُسمّيه بـ "انحراف الأحاسيس الأخلاقية"⁽¹⁾.
جون ماينار كايناس-John Maynard Keynes وتحليله لظواهر المضاربة المالية، المثال الرائع لما سأمّيه فيما بعد بـ "المضارباتية-specularité".

يرى هؤلاء المفكّرون تماماً ماهية الميكانيزمات نفسها المؤسّسة والمهدّمة بالتزامن، أي في الوقت نفسه، والتي يلعب فيها تقليد الآخرين دوراً رئيساً والتي تُفسّر في الوقت نفسه النّظام والفوضى، استقرار القيم ودخولها في أزمة. السوق بالنسبة لكايّتس خصوصاً، ظاهرة جماعية حشدية ينقل فيها كلّ واحد عن الآخر ويُقلّده. قد لا يكون ما نُسمّيه اليوم بالعمولة ونموّ الاقتصاد العالمي، سوى فرع أو رعب عامّ خُفّضت سرعته يقودنا ببطء مُدهشٍ، قاطع للأنفاس إلى حافة المأزق، على غرار الخنازير المسكونة من جنّ جيراسا-Gérassa⁽²⁾ التي يُحدّثنا عنها إنجيل مرقس.

حاوره نيقولا جورنيه

(العلوم الإنسانية، عدد 74، جويلية 1997).

(1) تتّجّ عند آدم سميث من فكرة أن الإحساس نفسه هو الذي يدفع الإنسان في البداية إلى تحسين وضعيته الإقتصادية من جهة وإلى حسد الأثرياء من جهة أخرى واحتقار الفقراء. لمّا يتجاوز الاهتمام الموجّه إلى الآخرين درجة مُعيّنة يتحوّل التعاطفُ إلى غيرة وأنانية.

(2) تروي الحلقة إحدى معجزات السيد المسيح (عليه السّلام): خلّص شخصاً من الجنّ التي سكنته بإدخالها في قطيع من الخنازير. عندها ألقت الحيوانات بنفسها في البحر من مرتفع. مرقس 5، 1-20.

هل هناك حروب عادلة؟ حول كتاب مايكل والزر: الحروب العادلة وغير العادلة

بقلم: جون-كلود ريانو-بوربالان

توجد بخليج وستمنستر Westminster (لندن) لوحة تذكارية بأسماء كل قادة الطائرات المقاتلة (المطاردة) الذين سقطوا في المعارك أثناء الحرب العالمية الثانية. بينما لا توجد أية لوحة بأسماء طياري الطائرات المُقبلة "الذين سيقون دائما مجهولي الهوية نظرا لحجم الخسائر المرتفعة المسجلة في صفوفهم" لأن الأوائل يقاتلون وفق قواعد الحرب ضد وحدات أخرى، بينما كان الآخرون يخوضون نوعا من القتال يطرح قضية أخلاقية خطيرة لكل كائن بشري: الواقع أنهم شاركوا بطريقة مباشرة في إبادة مدنيين أبرياء.

القنبلة التلقائية للمدنيين التي كان هدفها زرع الرعب ليست طريقة أخلاقية وعادلة للقيام بالحرب، - إلا فقط إلا - إذا كانت المجموعة المقاتلة في خطر الزوال المطلق. هنا تكمن عقدة المسألة: من بإمكانه أن يحكم، ومتى، وبأية مقاييس، على ما إذا كانت الإمكانات المستعملة في نزاع ما مقبولة أخلاقيا؟ في حالة بعينها وهي القنبلة الإنجليزية للمدن الألمانية أثناء الحرب العالمية الثانية، يعتقد مايكل والزر أنه يمكن الدفاع عنها أخلاقيا لما كانت انجلترا وحدها في المعركة، وكانت الجيوش الألمانية تحرز الانتصارات في

أوروبا دون أن تكون لأي واحد حيلة في الأمر. والواقع أنه حتى 1942م لم تكن لإنجلترا بوصفها أمة معتدى عليها وفي خطر الموت، أية أمكانية أخرى للدفاع ومواجهة الاعتداء إلا هذه القنبلة العمياء. لكن، ومنذ التحولات الأولى لمسار الحرب، وبدء إحراز بعض الانتصارات من الحلفاء، لم يعد هناك أي شيء بإمكانه تبرير مواصلة سياسة الرعب.

التصرف الصحيح والأخلاقي يتمثل في المقام الأول في عدم شنّ الحرب، ثم وفي حالة الردّ على اعتداء احترام قوانينها التي يحددها القانسون الدولي. لكن هذه القوانين غير كاملة وغامضة، وهذا هو السبب في أن المسألة الأخلاقية تنطرح أحيانا مهما كانت الحالات ومهما كانت القرارات التي تتخذ. بل إن هذه المسألة الأخلاقية أساسية للذين لا يريدون -مثلما هو الحال بالنسبة للديمقراطيات الغربية- إلاّ خوض حروب عادلة.

غير هذا الصنف من الأمثلة المأخوذة في مجموعها من نزاعات الفترة الحديثة وبعض نزاعات اليونان القديمة، بنى والزر محاججته بخصوص ظروف الحرب العادلة وبخصوص سبل العمل الأخلاقي في الحرب. إنه يبحث بصورة عامة عن معرفة كيف ينبغي للمجموعات السياسية المؤسّسة على الديمقراطية والمُتلكة لقيم أخلاقية إنسانية أن تقود الحرب. يواجه م. والزر، الفيلسوف السياسي، النظرية القانونية الغربية-دون أن يذكرها للأسف- للحرب العادلة. ورغم أن المناقشة حول الحرب العادلة وظروفها غير اعتيادية على نحو واسع فإنها جوهر الفكر السياسي والقانون الدولي منذ عصر النهضة (النهضة المقصودة هنا هي النهضة الأوروبية بطبيعة الحال-المترجم).

الصيغة الشرعية (الشرعية؟)

تبلور منذ تلك الفترة (النهضة) ما أسماه م. والزر: النموذج أو الصيغة الشرعية، التي تُدرج العنف ضمن مجموعة قواعد وممنوعات سُمّاها الفيلسوف بحق "معاهدة الحرب". التفرق الجغرافي والتاريخي للأمثلة المختارة من والزر، يُغري أو يوهّم بفكرة أن هذا التقنين للحرب كوني كلية، مع أن المؤلف يُشدّد بشيء من المفارقة مرات عديدة على اندراجها ضمن قضاء حرب الدولة ذات النموذج الغربي.

الحرب حسب هذه النظرية مؤطرة قانونا. تحترم الجيوشُ معاهدات، وقواعد القتال، وتستعمل أسلحة تمكّن من تجنب قتل المدنيين والقتل غير المشروع للمقاتلين. يكرّر والزر على امتداد كتابه أن "نظرية الحرب العادلة" تتمثل في اقتصارها على الوحدات المقاتلة فقط. بهذا يثير قضية مسؤولية الدول عن اندلاع النزاعات، لكن أيضا مسؤولية الجنرالات والمقاتلين وواضعي الاستراتيجيات.

يحاول كلّ القسم الأول من الكتاب أن يُبين أن التساؤل الأخلاقي عن المسؤولية ملازم للحرب. فإذا كان صحيحا أن الناس يقاسونها فإنهم أيضا يثيرونها ويشاركون فيها مع علمهم ذلك وإدراكهم له. فقد كان على الأثينيين مثلا أن يواجهوا مسؤوليتهم هم ويتحمّلوها لما قرّروا تهديم مدينة ميلوس، دون أن يكونوا في حرب ضدها. ونعلم أنه كان على الألمان فعل ذلك أيضا، وكذلك الفرنسيين بالنسبة للجزائر واليابانيين في الحرب العالمية الثانية، دون أن يتمكنوا من ذلك.

أول بديهية أخلاقية في هذا الإطار هي اعتبار كل دخول في الحرب أمرا ينبغي التنديد به، ذلك أن أناسا يُقتلون فيها بأعداد كبيرة أحيانا. يعترف م. والزر أن الحرب يمكن أن تكون في بعض أشكالها

محدودة بطبيعتها (النزاعات العشوائية، نزاعات القرون الوسطى، الضربات السريعة) لكنه يتبنّى حكم الجنرال شيرمان على الحرب أثناء الحرب الأهلية الأمريكية ومفاده أن الحرب هي دائما جحيم بالنسبة لضحاياها. هناك بالنسبة للفيلسوف مظهران للحقيقة الأخلاقية للحرب. علينا في الواقع أن نحكم على أسباب الدخول في الحرب وعلينا أيضا أن نحكم بوضوح على وسائل خوضها. الجزء الثاني من الكتاب مُخصَّص لمناقشة المطلب الثاني هذا.

قواعد لتسيير الحرب

لتجنّب الجحيم وهو هدف كتاب والزر، ينبغي احترام قواعد الحرب، وهي القواعد المقبولة جماعيا. أولاها هي الاحترام المتبادل: "الجندي العدو، ومع انخراطه في حرب إجرامية ليس أقل براءة منها من جنود الطرف الآخر". وهكذا لا شيء ينبغي أن يسمح بتجاوزات أو بعنف ضدّ الخصم خارج مراحل القتال. يفصل م. والزر على امتداد كتابه ويحلّل في صفحات عميقة التأثير، القضايا الأخلاقية التي تطرحها حالات جرائم الحرب. أحد هذه الأمثلة الصارخة هو حالة الدورية الألمانية التي أبادتها جماعة من المقاومين الفرنسيين كان أفرادها متكررين في زي فلاحين منغمسين في عملهم بعمق، مما لم يترك مجالا للإرتياب فيهم إطلاقا لدى الجنود الألمان. يذكر والزر أن الجنود الألمان كانوا في خدمة قضية لا أخلاقية، بينما كان المقاومون في خدمة قضية عادلة. ومع ذلك فإن الإجراء المتمثل في تبني مظهر المدنيين وهم أشخاص تحميهم قوانين الحرب عمل لا أخلاقي. يغدو موت الجنود الألمان (هنا) شبيها بجريمة قتل. يؤكد المؤلّف على أن كون الأعمال غير الأخلاقية عادية ومُستَترا عليها أحيانا أو مقبولة ليس مدعاة للتسامح معها.

كتاب م. والزر كتابٌ مهم. أنجزه في نهاية حرب الفيتنام. هو من تلك الكتب التي ترك أثرا في القارئ وتُجبره على أن يُحدّد بنفسه مقاييسه الأخلاقية الخاصة به. لكن ذلك لا يعني إطلاقا أن الكتاب خال من المفارقات والتناقضات. بإمكان الطموح التلقائي واللازمي للفيلسوف، ووضعته إزاء نظرية القيم أن تجعل المتخصّص في العلوم الاجتماعية المتعوّد على النقاشات الإستراتيجية والجيوسياسية الكلاسيكية يضلّ الطريق. حقّا، إنّ نظرية الحرب والتساؤل عن الحرب العادلة قد فرضا نفسيهما إطارا مفاهيميا لتسيير النزاعات منذ ثلاثة أو أربعة قرون. صحيح أيضا أنّهما سمحا بتحديد مفاهيم جريمة الحرب، وبالنسبة للفترة الحديثة مفهوم الجريمة ضدّ الإنسانية، وهي مفاهيم شرعت في إضفاء مسحة أخلاقية (أخلقة) على الحياة الدولية. ومع ذلك لا يمكن اعتبار معاهدة الحرب الغربية كونية: يعترف الكاتب نفسه بذلك أحيانا. لا يأخذ كتاب والزر في الحسبان مصاعب نظرية للحرب مؤسّسة على سيادة الدولة-الأمة. في نظرية من هذا القبيل يكون التنظير للحرب الأهلية صعبا.

لكن -وهذه إحدى الخطوط الكبرى المميزة لمرحلتنا- العنف المدني والعنف الحربي الدولي متداخلان دائما: تصطدم إرادة تحديد مقاييس الحرب العادلة، من إفريقيا البحيرات الكبرى إلى يوغوسلافيا أو في كمبوديا، بالفهم الضروري للنزاعات الإيديولوجية ونزاعات الهوية، وتصطدم أيضا بالإستراتيجيات السياسية التحتية للدول. وهو ما لا يوجد نظرية للحرب قائمة على قانون الدولة ولا يمكن أن يوجدَها. وبالمقابل فإنه لم يُنظر بأي حال من الأحوال في إمكانية إحداث تنظيم دولي يتجاوز الدول يقوم على الإنسانية الكونية. مع أن قيام الحياة الدولية على المؤسسات والهيئات هو إحدى الميزات اللافتة للنظر

في عصرنا. أحدث هذا التأسيس أشكالا من المسؤولية الجماعية الخاصة ليس بإمكان النظرية الخالصة للحرب بين الدول أن تأخذها في الحسبان حقيقة.

يتأكد هذان الحدان بوضوح عندما يُطالبُ م. والزر بتعميم اللاعنف باعتباره مشروعا لسلم أبدي. لكن اللاعنف هدف فردي لا يمكن أن يكون للاستفادة الجماعية منه معنى إلا في حالات محدودة جدا. يذكر والزر نفسه بسخافة موقف غاندي عندما نصح اليهود الألمان بالانتحار بدل المقاومة. لا يمكننا - كما يشير المؤلف إلى ذلك - أن نطمئن إلى العمل الأحادي لـ "العادلين" سواء أكانوا دولا أم أفرادا إلا بشرط المطالبة بتحول أخلاقي لكل فرد وباستعداد الجماعات السياسية للعمل غير العدواني. هذا السبيل كما يوضحه ضعف الخاتمة قابل للنقاش على مستوى عال. (انتهت الترجمة).

مدخل إلى الترجمة(*) : أ- تمرُّ هذه الأيام الذكرى السنوية الثانية على بداية الحرب الأمريكية على العراق التي انتهت في مرحلتها الأولى بعد ثلاثة أسابيع من بدايتها كما نعرف جميعا بسقوط بغداد وانهايار مفاجئٍ بسرعته وسهولته لحكم صدام حسين واختفاء أكثر مفاجأة للقيادة العراقية، ومن ثم وقوع العراق تحت الاحتلال الأمريكي. ومع أن أمريكا حققت انتصارا عسكريا على الأرض (وإن كان غير مكتمل لحدّ الآن في ظلّ استمرار المقاومة) فإن ذلك لم يغلق الملف العراقي، بل فتحه على مصراعيه على كل الاحتمالات، وفتح معه ملف المنطقة

(*) نُشرَت هذه الترجمة بالتعليقات المرفقة بها هنا في الذكرى الثانية للغزو الأمريكي للعراق في صحف عربية ومحلية جزائرية. المترجم.

بأسرها بل ملف كل العالم العربي الإسلامي وأخرج تناقضاته وتعقيداته إلى العلن. وما الوضع العراقي بتعقيداته وتناقضاته العرقية والدينية والطائفية والمذهبية واللغوية والسياسية والثقافية إلا عينة من الوضع العام لهذا العالم وواقعه. وهو ما لم يساعد على الاستقرار ولن يساعد عليه قريبا كما يبدو. ولن يسهل مهمة الأمريكيان بقدر ما سيزيد من صعوبتها وتعقيدها ويجعلهم يدفعون ثمنا أغلى من ذاك الذي دفعوه قبل ثلاثين سنة في فيتنام. ذلك أن هزم أمة والانتصار الآتي المرحلي عليها (خصوصا إذا كان ذلك نتيجة لحرب عدوانية) لا يعني التمكن من حكمها، أو حكمها بسهولة على الأقل كما قال طوكفيل بخصوص مصاعب فرنسا في الجزائر في المراحل الأولى للاحتلال. مما سيدفع الأطراف كلّها إلى مزيد من الإصرار والإصرار المضاد فيؤدي ذلك إلى مزيد من الوحشية من الجميع واستمرار الحرب.

والحرب باعتبارها المظهر الأكثر تجسيدا للعنف في أقصى صورته بين الأمم والشعوب، كانت منذ القدم موضوعا للتفكير ومادة للبحث قصد التوصل إلى فهم ميكانيزماتها وآلياتها علّ ذلك يفيد في التقليل من حدتها والتخفيف من آثارها. والمقالة المترجمة فيما يلي تندرج في هذا السياق.

تعليق المترجم: هكذا إذن.. ما الذي يمكن قوله عن الحرب الأمريكية على العراق وقد انتهت باحتلاله؟ (وكذلك حرب الإبادة التي يشنّها الكيان الصهيوني على الشعب الفلسطيني الأعزل) ومن سيحكم بأخلاقية هذه الحرب -ومن ثم نتائجها وأهمّها الاحتلال- أو لا أخلاقيتها مادام ذلك لم يغيّر ولن يغيّر في شيء من موقف الإدارة الأمريكية، والحال أنّها هي من قرّرت الحرب وأعلنها وأدارها وتحكّم في مجرياتها؟ إن عدالة الحرب أي حرب وأخلاقيتها نسبتيان. تختلفان

باختلاف الموقع منها. ذلك أن لكل طرف رؤيته للأمر وبالتالي مبرراته وحيثياته للحكم عليها أو الموقف منها، موقف أو حكم لا يلزم أحداً غيره. وبالتالي فإن القوة وحدها -ولا شيء غير القوة مهما كانت طبيعتها وطبيعة مكوناتها- هي التي تفرض منطقها إضافة - بطبيعة الحال - إلى ظروف كل طرف وواقعه ومنظومة قيمه ومبادئه. فأمريكا تتصرف دوماً بـ "إصرار عجيب على البراءة وحسن النية المطلق - انظر: إدوارد سعيد، مشكلة أمريكا في مرآتها غير الآمنة... الحياة 2003/03/27م" ويخامرهما دوماً شعور بأنها "تجسيد للحق والخير والحرية والوعد الاقتصادي والتقدم الاجتماعي-نفسه" وبالتالي فهي تعتقد أنها تتصرف بحيث "لا تتجاوز الدفاع عن النفس وبعيدة عن المآرب الخفية وعموماً في غاية الطهر والبراءة-نفسه". فمالك القوة -عسكرية وإعلامية- هو القادر على صنع عدالة الحرب وأخلاقيتها أو لاعدائها ولا أخلاقيتها. ونلاحظ في هذا الصدد كيف حاولت أمريكا إيهام الرأي العام الدولي في المستويات الرسمية والشعبية أن العراق قبل حربها عليه، خطرٌ على المنطقة وعلى العالم لتهديده السلم والأمن الدوليين بفعل امتلاكه المزعوم لأسلحة دمار شامل. ورأينا أيضاً استماتتها في الدفاع عن هذا الاعتقاد على الرغم من تقارير فرق التفتيش المنافية لهذا الزعم.. وعلى الرغم من عدم عثورها - وهي تحتل العراق منذ أكثر من سنة - على ما يكرّس هذا الزعم.

ما كان ينقص أمريكا هو المبرر الذي تلوح به في وجه حلفائها وعملائها وأتباعها ليس لتقنعهم بل لتصنع به عدالة لحربها عليه من جهة ولتبتزّهم أكثر من جهة أخرى، فتحصل أكبر قدر ممكن من المساعدة على القيام بمشروعها. أما إقناعهم فلم يكن يهمها كثيراً، وقد رأينا كيف أن معارضتهم ومعارضة شعوب المعمورة كلّها بمن فيها قسم من الأمريكيين أنفسهم لم تُثنِ الإدارة الأمريكية عما قامت به.

يقودنا هذا إلى القول بأن دور القانون الدولي والمؤسسات والهيئات الدولية في منع النزاعات أو التحكم فيها على الأقل، أمر لا ينطبق إلا على الضعفاء ودول العالم الثالث التي لا نصير لها من الأقوياء. ذلك أن الحقيقة التي لا يماري فيها أحد أن هذا القانون الدولي وهذه المؤسسات والهيئات هي نتيجة لوضع دولي صنعه الأقوياء، وإفراز لمعطيات تنظم العالم وفق نظرهم وتسييره بما يحفظ مصالحهم ومصالح شعوبهم. وبالتالي فإن معارضة هذه المؤسسات للحرب لم تهم أمريكا كثيرا ولم يكن من الصعب تجاوزها، فهي القوة المهيمنة الوحيدة في العالم الآن، ليس هناك من يجرؤ على معاقبتها أو حتى التفكير في ذلك. وكذلك كان الأمر. فقد رأينا - كما أشرنا إلى ذلك - كيف لم تحفل أمريكا بالموقف الدولي رسميا وشعبيا جملة وتفصيلا واعتبرته (رسميا وشعبيا أيضا، ويا للمفارقة) كرها للأمريكيين وحسدا لهم وغيره منهم وعداء لهم بلا مبرر (كما تعتبر أي معارضة لها ولسياساتها). ثم إن الموقف الدولي الرسمي في جزء منه (الغربي، بطبيعة الحال) لم يعارض أمريكا في المبدأ بل عارضها شكلا فقط. نضيف أيضا أن وضع أمريكا كقوة عظمى وحيدة في العالم يختلف عن وضعها في العقود الأربعة الأولى من النصف الثاني من القرن العشرين لما كان يشاركها في الهيمنة على الكون الإتحاد السوفياتي.

من هنا لن يكون صعبا القول بأن عدالة الحرب (مهما كان شكلها: تقليدية، حديثة، حرب عصابات، عدوانية، مقاومة..) ومشروعيتها وأخلاقيتها تصنعها أطرافها مما يجلب التفاصيل ويتغاضى عن الوسائل والإمكانات ويحجب الرؤية فلا يُنتَبَه أو لا يُجَدَّ الانتباه إلى كيفية استعمال هذه الوسائل والإمكانات، لأن ساحة المعركة لا تقيم حسابات لمثل هذه الأشياء وتعتبرها في كثير من حالاتها تفاصيل

يأتي الحديث عنها لاحقاً. فالمهم للفرقاء أثناء المعركة هو دحر الخصم وإلحاق أكبر قدر ممكن من الخسائر به. لذا فالحرب كما ورد في النص المترجم هي في كل حالاتها جحيم لضحاياها، ونازاً تأتي على أخضرهم ويابسهم. وهي كذلك في كل العصور مهما اختلفت أدواتها وآلياتها. وقد بما قال الشاعر العربي زهير بن أبي سلمى ملخصاً آثارها آنيا ومستقبلاً واصفاً هذا الجحيم:

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتم

وما هو عنها بالحديث المرجم

مقى تبعثوها تبعثوها ذميمة

وتضر إذا ضرَّيتموها فتضرم

فتعركم عرك الرحى بثفلها

وتلقح كشافاً ثم تحمل فتئم

فتنج لكم غلمان أشأم كلهم

كأحر عاد ثم ترضع فتفطم

أخيراً، ولأنَّ الحرب هي استمرارية للعمل السياسي لكن بوسائل أخرى، فإنها ستكون أداة أساسية وفعالة (شرط نجاحها، أي الانتصار) من أدوات تنفيذ المشروع الأمريكي الجديد "الشرق الأوسط الكبير" الذي تهدف من ورائه إلى إعادة تشكيل المنطقة العربية الإسلامية (من المغرب الأقصى إلى باكستان). بما يضمن مصالحها ومصالح حلفائها والغرب أو (العالم الحر؟) كما يسمى نفسه. وما هذا المشروع على إيجابية بعض نقاطه، إلا اعتداء سافر على العالم الإسلامي (العربي منه خصوصاً) وخصوصياته وتدخل وقح في شؤونه الداخلية، لكونه حسب

أمريكا وحلفائها محضنة للتطرف الخطر الذي ينبغي استتصاله، وهو ما أكّده بوش في خطابه عن وضع الأمة يوم 20 جانفي 2004م بقوله: "ما دام الشرق الأوسط فريسة للتسلط والاستبداد واليأس والغضب، فسواصل إنتاج رجال ومنظمات تهدّد أمن أمريكا وأمن أصدقائنا، إذن ستتبع أمريكا استراتيجية قوامها الحرية في الشرق الأوسط. سنتحدّى أعداء الإصلاحات-لوموند 2004/02/27-ص2".

افغانستان والعراق كانا الحلقة الأولى في مسار تنفيذ هذا المشروع، والدور آت لا محالة على غيره من الأقطار العربية الإسلامية، شاءت ذلك أم أبت. أذعن حكامها طوعا أم أرغموا على ذلك، فمصيّرُ صدام وعائلته والوضع العراقي الراهن كفيّلان بالأمر مهما كان، لكنّه مع ذلك ليس قدرا لا يمكن تلافيه. وإذا كانت الحرب هي الأداة الأساسية لتنفيذ المشروع لدى فاعليه والمفعول لأجلهم، فتكون الأداة الفعالة في التصدي له والوقوف في وجهه أيضا لدى معارضيه من المفعول فيهم وبهم. وبالتالي ستكون المقاومة بالنسبة لهم -أو الحرب المضادّة- مشروعة وعادلة وأخلاقية مهما كانت أشكالها ووسائلها (ونائجها وإفرازاتها أيضا). ذلك أنّها (المقاومة/الحرب) ستكون لدى هؤلاء أيضا كما كانت للآخرين استمرارا للعمل السياسي لكن بوسائل أخرى. عندها سيفقد الحديث عن القانون الدولي أو عن عدالة الحرب وأخلاقيتها لدى هؤلاء وأولئك كل معنى، وسيغدو عبثا وترفا فكريا لا طائل من ورائه، وفضائح أبو غريب وقتل الأسرى العراقيين العزّل في الفلوجة لن تُقنعنا بالعكس مهما تفنّن مقترفوها في تبريرها، ما دام كل طرف يضع المفاهيم أو يُعيد صياغتها بصورة أحادية ويعطيها معانيها بصورة أحادية أيضا بما يتلاءم وفهمه، الفهم الذي تمليه مصلحته. والأمر أخيرا هو من قبل ومن بعد، حلقة أخرى من حلقات الصراع بين الشرق والغرب.

الشرق بحضارته العربية الإسلامية والغرب بحضارته اليهودية المسيحية، ومنظومتيهما المختلفتين (بل المتعارضتين أحياناً) من القيم والمبادئ، وما عداه من التحاليل والنظريات لن يعدو كونه حديث خرافة. والمشروع الأمريكي كما هو واضح محاولة لتغيير منظومة المبادئ والقيم الخاصة بالشرق برضى أهله أو بعدم رضاهم أي إعادة صياغة حياتهم بكل مكوناتها، ونقيضه الأوحـد هو المقاومة والمقاومة فقط. ومن هنا تكون النتيجة أن الأمن والسلم والتفاهم بين أمم الأرض وشعوبها في ظل غطرسة الأقوياء وتحرشهم يغدو أمراً بعيد المنال.

المترجم.

التفكير في الشمولية

فلسفة الشمولية: عن كتاب حانّا آرندت:

أصول الشمولية(*)

سيلفان آلومان(**)

ماذا حدث؟ لماذا حدث هذا؟ كيف كان هذا ممكناً؟ تلك هي الأسئلة الثلاثة التي ألهمت فيما بين سنتي 1945 و 1949 تحرير إحدى الإسهامات الكبرى في فهم إحدى ظواهر القرن الـ 20 التي لم يسبق لها مثيل.

إذا كانت معاداة السامية والامبريالية والعنصرية هي العوامل المشكّلة للشمولية فإنّها لا تستهلك معناها كاملاً حسب حانّا آرندت. من أجل فهم كيفية تبلورها في التجربة الشمولية، تربط آرندت تفسيرها انطلاقاً من أصناف فلسفة السياسة بتحليل الأحداث التاريخية، وبهذا تُبين في أيّ شيء تمثل الشمولية تفرّداً جذرياً.

القسم الأول من الكتاب: عن معاداة السامية – *Sur l'antisémitisme* يسرد تاريخ اليهود في أوروبا الوسطى والغربية من فترة يهودي الحاشية (أو البلاط الملكي أو الأميري) إلى قضية دريفس – Dreyfus. ويسرد

(*) عرض لكتاب حانّا آرندت (1^{ère} 1972, Seuil, *Les Origines du totalitarisme*, éd. 1951) t. 1: *Sur l'antisémitisme*, t. 2: *L'impérialisme*, t. 3: *Le Système totalitaire*. المصادر في مجلة العلوم الإنسانية عدد 53، أوت/سبتمبر 1995.

(**) صحفي علمي بمجلة العلوم الإنسانية.

الجزء الثاني: الإمبريالية - *L'Impérialisme* تاريخ ازدهار الاحتلال وأزمة الدولة - الأمة في القرن الـ 19. أخيراً يصف الجزء الثالث: النظام الشمولي - *Le Système totalitaire* إيديولوجيا الشمولية وتنظيمها وتطورها عبر السنين.

لا تعني ح. آرندت بعبارة النظام الشمولي النازية فقط بل تعني بها النظام الستاليني أيضاً الذي هو - لاعتبارات عدة - أول من كانت له أهداف توسعية وأول من أوجد معسكرات الأعمال الشاقة وأول من تصاعدت عنده معاداة السامية. النظام الشمولي الستاليني الذي تأسس سنة 1929 لم يسبق مثيله النازي فقط بل استمر بعده حتى سنة 1953 (سنة وفاة ستالين)⁽¹⁾.

امراة استثنائية

وُلدت حانّا آرندت سنة 1906 في هانوفر. فقدت والدها لما بلغت السادسة من عمرها. تلقت من والدها تربية ليبرالية. تابعت دراساتها الفلسفية واللاهوتية والفيلولوجية تباعاً في جامعات ماربورغ وفريبورغ وهایدلبرغ فيما بين سنتي 1924 و1928. كانت تلميذة لمفكرين كبار في القرن الـ 20 أمثال ادومند هوسرل ومارتن هايدغر وكارل جاسبرس الذي أشرف على تحضيرها لدكتوراه في الفلسفة وكانت بينهما مراسلات لفترة طويلة.

اضطرت حانّا آرندت إلى المنفى بعد وصول هتلر إلى الحكم. عاشت مدة ثمانية عشرة سنة تجربة الشخص الذي لا وطن له ولا جنسية - *apatride*. التقت في باريس ريمون آرون وجون بول سارتر وألبير

(1) كما توضّح المؤلّفة ذلك بالتفريق في الطباعات الجديدة الصادرة ابتداء من سنة 1966.

كامو. سيقّت سنة 1940 إلى محتشد غورس-Gurs لكنّها تمكّنت من الهروب. وفي السنة نفسها تزوجت للمرة الثانية وكان زوجها هذه المرأة أستاذ الفلسفة هنريش بلوشر-Blücher. انتقلت سنة 1941 إلى منفى آخر هو الولايات المتحدة الأمريكية التي تحصّلت فيها على المواطنة عشر سنوات بعد ذلك، أي سنة صدور كتاب: جذور الشمولية-Les Origines du totalitarisme. درّست ابتداء من سنة 1953 الفلسفة والعلوم السياسية في الجامعات الشهيرة مثل بركلي وبرنستون وكولومبيا.. هي كما تُعرّف نفسها "امرأة يهودية وليست ألمانية". توفيت حائاً آرندت سنة 1975 في نيويورك.

كتب أخرى لـ حانا آرندت:

- *La Condition de l'homme moderne*, Calmann Lévy, 1983.
- *Eishmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Gallimard, coll. "Flio" Histoire, 1991.
- *La Crise de la culture*, Gallimard, coll. "idées", 1972.
- *La Nature du totalitarisme*, Payot, 1999.

كتب عن حانا آرندت

- S. Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Belfondm 1994.
- E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Antropos, 1986.
- A. Enégren, *La Pensée politique de Hannah Arendt*, Puf, 1984.
- E. Tassin, *Le Trésor perdu. Hannah Arendt et l'intelligence de l'action politique*, Payot, 1999.

أسبقية معاداة السامية للشمولية

معاداة السامية قاسم مشترك أول بين النّظامين الهتلري والستاليني. إذا درست آرندت هذه الظاهرة فذلك كي تُظهر أسبقيتها للشمولية. تميّز ح. آرندت منذ البداية معاداة السامية عن كراهية اليهودي. كراهية اليهودي ذات أصول دينية أمّا الأولى فهي إيديولوجيا علمانية للقرن التاسع عشر. والمفارقة هي أن معاداة السامية ازدهرت في وقت كان فيه اليهود في طريق الاندماج والأرستقراطية اليهودية سائرة إلى الأفول. تقلّيدا كانت لهذه الأرستقراطية علاقات مُميّزة مع الملكيات ثمّ مع الدول الأمم في أوروبا. كان تخصّصُها في المجال البنكي سندا ضروريا. كانت كوسموبوليتية يهود الحاشية الذين تمثّلهم عائلة روتشيلد الشهيرة تجعل منهم الديبلوماسيين الوحيدين أثناء الحروب القادرين حتى على تحديد قواعد مفاوضات السّلم.

ما إن تجددت الدولة-الأمة مصدر تمويل آخر، وما إن يكون هدف الصراع القضاء التام على الآخر حتى يُستغنى عن خدمات الأرستقراطية اليهودية. وهكذا "عندما وصل هتلر إلى الحكم كان اليهود قد فقدوا كلّ المناصب تقريبا التي شغلوها لأزيد من مئة عام في البنوك الألمانية". إذا كانت الشعلات الأولى لمعاداة السامية (في بروسيا في بداية القرن الـ 19) لم تدم طويلا وخبت بسرعة فإن الأمر خلاف ذلك بالنسبة لموجات معاداة السامية التي أعقبت تكاثر الفضائح المالية سنوات 1870 و1880. مسؤولية عمال البنوك اليهود الأقل ضميرا من العمال المنحدرين من عائلات كبرى، غدّت شعورا مطولا بمعاداة السامية لدى البورجوازية الصغيرة. الأحزاب الأولى المعادية للسامية ظهرت في هذه الفترة. لكن فرنسا هي التي شهدت "التمرين الحقيقي العام" لمعاداة السامية الحديثة عبر قضية دريفوس سنوات 1890 و1900.

أكدت هذه القضية نجاح معاداة السامية بوصفها "عاملاً مُحفزاً لكلّ القضايا السياسية الأخرى".

من الإمبريالية إلى السيطرة على العالم

اختراع آخر من اختراعات القرن الـ 19: الإمبريالية التي تُعلن بدورها الشمولية. ظهرت في السنوات من 1884 إلى 1914 بمناسبة "غمرة الاندفاع نحو إفريقيا" وهي الفترة التي شوهدت فيها الأمم الأوروبية تتنازع على أراضي القارة الإفريقية.

وهي تستجيب من جهة أخرى لضرورة إيجاد نقاط تصريف أخرى لبورجوازية الأعمال ضمن سياق يطبعه الانهيار الاقتصادي الكبير في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. "وهكذا ينبغي فهم الإمبريالية كمرحلة أولى من مراحل السيطرة السياسية للبورجوازية أكثر مما هي المجال الأخير للرأسمالية".

لا تهدف الإمبريالية لا إلى بناء إمبراطورية ولا إلى تحقيق فوائد ومصالح الدولة-الأمّة، والمصالح الإدارية الاستعمارية التي تستند إليها تدخل أحياناً كثيرة في منافسة مع مؤسسات الوطن الأم.

على الرغم من تماثلها مع إرادة الإمبريالية فإنّ إرادة السيطرة على العالم التي تميّز الأنظمة الشمولية تغرف مصدرها بصورة أكبر من القومية السلافية والقومية الجرمانية من وسط أوروبا وشرقها والتي ترى أنّ الإنسان لا يتلقّى أصوله الإلهية إلّا بواسطة الشعب الذي ينتمي إليه.

العنصرية وأفول حقوق الإنسان

"إذا كانت الشمولية واليهودية خصوصاً قد مارسنا جاذبيتهما القوية طيلة سنوات الـ 30 من القرن الـ 20، فإنّ العنصرية كانت قد لاقت نجاحاً لدى الرأي العام". وصل الفكرُ العنصريُّ إلى فرنسا وألمانيا

ابتداءً من القرن الـ 18 في سياق الرومانسية. في سنة 1853 شرح جوزيف غوبينو أفول الحضارات بانحلال العرق. لكن المرحلة الحاسمة بدأت بالازدهار الإمبريالي في إفريقيا الجنوبية. للمرة الأولى يجرب البيض الاختلاف الكبير الذي تمتاز به الإنسانية. "لم يتمكن الرواد البيض-Boers أبدا من نسيان فزعهم الرهيب إزاء نوع من الناس (الأهالي)، منهم كبريائهم وفهمهم للكرامة الإنسانية قبول فكرة أنهم يشبهونهم".

تُعطي إعادة النظر في الإيمان بالطابع الكوني للطبيعة الإنسانية معنى للانتقادات التي عبر عنها إدموند بورك-Edmund Burke في نهاية القرن الـ 18 إزاء إعلان حقوق الإنسان الموروث عن الثورة الفرنسية. عرف مداها حدودا جديدة مع الازدهار المكثف لمن لا وطن لهم فبعد الحرب العالمية الأولى أصبحت نسبة مهمة من الأوروبيين بلا وضع قانوني: اللاجئون اليهود والأرمن والألمان، الخ، إضافة إلى الأقليات الموجودة في الدول-الأمم الجديدة (يوغسلافيا، تشيكوسلوفاكيا) المؤسستين عقب تفكيك الإمبراطورية النمساوية المجرية.

الشمولية إيديوجيا

غذى أفول نظام الأحزاب ابتداء من نهاية القرن الـ 19 ومحنة الحرب العالمية الأولى والانهيار الاقتصادي سنوات 1930 عديمة-nihilisme وإحساسا بأن العالم لا عقلاني ولا معنى له. كمن نجاح الشمولية حينها في قدرتها على وضع حقيقة أخرى مقابل هذه النظرة المتشائمة نظرة لم تكن أقل وضوحا رغم كونها خيالية.

الشمولية في هذا إيديولوجيا، أي هي بالمعنى الحرفي للكلمة منطق فكرة ما. تعطي الشمولية لنفسها قوة بإعطائها معنى للأحداث مهما كانت منذ بداياتها وإشاراتها الأولى. ففي حالة النازية مثلا إشاراتها

الأولى هي قانون الطبيعة الذي يُجسّده مسار الاختيار الطبيعي المكتشف من دارون.

وفيما يتعلّق بحالة البلشفية تكمن الإشارة في القانون التاريخي الذي يُجسّده صراع الطبقات الموروثة عن ماركس. في كلتا الحالتين تتحرّر الإيديولوجيا من كلّ تجربة، إنّها الحاسة السادسة التي تُمكن وحدها من خشية حقيقة مزعومة. في المحلّ الثالث لها وضوح منطقي لا وجود له في أيّ مكان في الحقيقة. الشمولية خلاف الإيديولوجيات الأخرى مزوّدة بأداة: للحركة الشمولية دعامة هي الجماهير.

زمن الجماهير والحركات

الحركة الشمولية هي الأداة التي تزعم الإيديولوجية الشمولية تسريع سير القانون الطبيعي أو التاريخي بها. الحركة الشمولية مُجرّدة من أي برنامج حقيقي للحكم كونها فوق الأحزاب ومصالح الطبقات، وهي تشبه في بعض الجوانب مجتمعا سريا ينشط في العلن. يتبع كلّ عضو مسارا تحسيسيا كي يحظى بالقبول. خلافا للطوائف تختفي الحركة الشمولية وراء مقاصدها، فمقاصد النازية كانت مُعلنة في كتاب "كفاحي"، أمّا الحزب البلشفي فلم يكن يُخفي إرادته بدوره في إقامة سلطة البروليتاريا.

رئيس الحركة الشمولية يكشف عن الحقائق التي سيأتي بها المستقبل كما يفعل الأنبياء، وبوجوده في مركز الحركة يدين بسلطته لمهارته في تحريك الجماهير مثل تحريكه للصراعات الداخلية فيها (الحركة). لا يُفسّر تعصّب النازيين والبلاشفة إلّا بالتعبئة بالمبادئ الإيديولوجية وحدها، إنّه ينتج من نزوع المناضل إلى تفضيل وضوح

العقلانية المنطقية. يتغذى هذا النزوع بنظام الحركة الذي يُفضّل انقطاع الفرد عن الواقع الذي لا يُنظر إليه إلاّ عبر سداجة المتعاطفين ورفقاء الدّرب. نخبة الحركة لا ترى الواقع هي أيضا إلاّ عبر السداجة النسبية للمنخرطين البسطاء، وهكذا دواليك. كلما ارتفعت منزلة النازي أو البلشفي داخل الحركة كلّما كان في مقدوره أن ينتبه إلى قوة التأثير الذي تمارسه الأكاذيب على الجماهير.

ظهرت الجماهير مع الثورة الصناعية، وهي قبل كلّ شيء نتاج لتجزئة المجتمع وأقول نظام الأحزاب. الفرد من الجماهير هو البروليتاري والعاطل عن العمل والمُدّخِر الذي قضى عليه التضخّم... وهو مُنعزل يقوم أيضا بتجربة "التدمير-désolation". بمعنى الانقلاع من الجذور الاجتماعية والثقافية، وبهذا الصدد يمكن تشبيهه برئيس الحركة الشمولية: يَنحدرُ هتلر وستالين كلاهما عكس رؤساء الأحزاب التقليدية من أوساط متواضعة. إضافة إلى هذا يجد الفرد المنتمي إلى الجماهير العريضة في الإيديولوجيا الشمولية الوضوح الذي يفتقد إليه الواقع الذي يواجهه.

النظام الشمولي

سمح وصول الحركات الشمولية إلى الحكم بظهور نظام لا يمكن مقارنته بأيّ من الأنظمة المعروفة: الإستبدادية أو الطغانية أو الديكتاتورية أو تلك التي وصفها الفلاسفة من أفلاطون حتّى كانط. الثورة مع النّظم الشمولية قائمة باستمرار: عبر حملات التطهير في الاتحاد السوفياتي وعبر "انتخاب عنصري لا يعرف هدنة على الإطلاق" في ألمانيا.

تجاوزُ مصدرين للسلطة يستجيب لهمّ تحبّب تحجر النّظام. الأول تجسّده مؤسسات الدولة، أما الثاني فيجسّده الحزب ومنظّمات الوجهة.

الضبابية التي تنتج عنهما تُجبر الفرد على تخمين مقاصد السلطة الشمولية. تنقلها الدائم بلعبة الترقيات وإحداث منظّمات ومصالح جديدة يُنتج الحركة الضرورية لجهاز سيطرتها الشمولية. ما يخسرُه النّظام الشمولي في الفعالية الإقتصادية يربحه أمنا إزاء تهديدات التخريب.

سلطة مؤسّسة ما في هذا النّظام قوية بقدر ما يُحيطها من الأسرار، وهكذا تشكّل الشرطة السرية نواة السّلطة الشمولية. سوابق الرؤساء الشموليين تُفسّر منذ البداية الدورَ المُعطى لها: كان هتلر وستالين على التوالي عضوين في الأجهزة السرية الألمانية-Reichwehr والروسية. ذهبت معايير عمل البوليس إلى حدّ صبغ المجتمع الشمولي بصبغتها: يُنكرُ الفضاء الخاصُّ مثله مثل الفضاء العامّ. جوهر هذا العمل هو الرّعب الذي يُمارَس على أيّ فرد مهما كانت منزلته، وذلك بعد القضاء على المعارضين والخصوم. يكفي أن يصبح "مشكوكا في ارتكابه خطأ" حتى يصبح "مُتّهما بجريمة مُمكنة"، "عندها ينجز البوليسُ السّريّ مُعجزة أن الضحية لم يوجد على الإطلاق". وفي انتظار توزيع أنشطته إلى كلّ أنحاء العالم، اختزل البوليس السّريّ في القيام بستجارب في مخابر محاطة بأكبر قدر من السّرية: المحتشدات/معسكرات الاعتقال.

المحتشدات/معسكرات الاعتقال

المحتشد أو معسكر الاعتقال ليس من اختراع النظام الشمولي بل هو من اختراع المستكشفين البيض الرواد. شكّل في فترة ما بين الحربين الحلّ الذي تصوّرتة الديمقراطيات الغربية (ومنها فرنسا) لمواجهة الوصول الجماعي لمن لا وطن لهم.

في هذه الأثناء يدفع معسكر الاعتقال الشمولي المنطق القائم على حشد البشر إلى منتهاه، وذلك بتحوّله تدريجياً إلى مختبر كبير يُجرَّب فيه النّظام أدوات إبادة الطبيعة الإنسانية. الاختفاء الجسدي للفرد مسبق بتخطيط للضحية باعتباره شخصاً قانونياً ومعنوياً له شخصية خاصّة به. يخلط المحتشد في لا مبالاة بين الضحايا الأبرياء والمعارضين السياسيين ومجرمي الحقّ العامّ قبل فرزهم إلى أصناف. التهديد باتخاذ إجراءات انتقامية أو احتياطية ضدّ أقربائه يحرم الضحية من كلّ شيء حتّى من الحقّ في الانتحار. "البديل ليس بين الخير والشرّ، ولكن بين موت (الأقرباء) وموت (المساجين الآخرين)". وتسهم إجراءات أخرى كالتكذُّس في قوافل الموت والزيّ الموحد وحلاقة الشّعور والعذاب، في تخطيط الشخصية ذاتها. تُختزل حالة الفرد الطبيعية إلى وضعية الكلب التي تحدّث عنها الفيزيولوجي الروسي إيفان بافلوف (1849-1936). وهكذا ينجح المحتشد فيما لم يتوصّل أيّ حكمٍ مستبدّ سابق إلى القيام به: تخطيط التلقائية الإنسانية مصدر الأشياء غير المتنظّرة التي هي عوائق دائمة أمام سير القوانين الطبيعية أو التاريخية.

تتقوّى صعوبة تصوّر مؤسسة الإبادة بصعوبة الحصول على شهادة الناجين وروايتهم للتجارب التي مرّوا بها. "بعودهم إلى عالم الأحياء، لا يُصدّق الناجون ما حدث لهم".

لا ينبغي أن ننخدع بالعمل الشاقّ الذي يُجبر عليه الضحايا، فالمحتشد لا يستجيب لأية عقلانية اقتصادية، تؤكّد ذلك أبنية الإبادة على الرغم من احتياجات المجهود الحربي. لا ينبغي لأيّ شيء مهما كان أن يوقّف مؤسسة الحشد والاعتقال حتّى في الحالة النازية، إبادة مجموع اليهود وأصناف أخرى محكوم بعدم فائدتها (المعاقون ذهنياً والغجر... الخ). تهدف مؤسسة الحشد والاعتقال إلى الإبادة الدائمة.

وهذا تُنجزُ الجحيم فوق الأرض، وتُبرهن بذلك على أن "كلّ شيء ممكن" بما في ذلك ما لا يمكن تصوُّره.

نقد متأخّر

على الرّغم من النجاح الذي لقيهُ كتابُ: أصول الشمولية- *Les Origines du totalitarisme* منذ صدوره في الولايات المتّحدة سنة 1951، لم يُنشر في فرنسا إلاّ سنة 1972 لدى ثلاثة ناشرين مختلفين. نقد أول وجّهه ريمون آرون للمؤلّفة ويتعلّق باللهجة المعتمّدة، إذ يأخذ عليها "استبدال التاريخ الحقيقي بتاريخ ساخر ومأساوي"⁽¹⁾. وأُخذت عليها انتقادات أخرى، أنّها لم تصف ما حدث بالحياد الضروري في مشروع طموح كهذا طبقا للرغبة التي أبدّتها في مقدّمة الجزء الثالث.

ومما أخذ عليها أيضا، موازاتها بين البلشفية والنازية من جهة، والخلط بين معسكرات الاعتقال السوفياتية (الجولاج- le Goulag) ومُحتشدات النازية (أوشويتز- Auschwitz مثلا) من جهة أخرى. ومثل عدم تبريرها لاختيار مصطلح شمولية- Totalitarisme، تشبّثت ح. آرندت بالإشارة إلى حداثة ظهوره. أخيرا لم تُقدّم ح. آرندت أكثر من عرض غير تامّ لتشبيه الشمولية بديانة مُتحرّرة.

هذه وغيرها انتقادات لم تردّ عليها المؤلّفة إلاّ بصورة جزئية، ومع ذلك يبقى كتاب أصول الشمولية عملا ضروريا لمحاولة فهم ما لا يفهم، وبذلك نتصالح مع الطبيعة الإنسانية.

(1) احتوى هذا النقد مقال بعنوان: "جوهر الشمولية- L'Essence du totalitarisme" الصادر في مجلة Critique في جانفي 1954.

كورنيليوس كاستورياديس: من المتخيل إلى السياسي

بقلم: ميشال لالومان(*)

كورنيليوس كاستورياديس (1922-1997) الفيلسوف والمحلل النفسي هو - منذ أربعين سنة - مصدر لتجديد البحث السياسي للديمقراطية. مفهوم المتخيل والاستقلالية هما أساس كل معماره الذهني. وُلد كورنيليوس كاستورياديس سنة 1922، تابع في أثنائها دراسات في الحقوق والاقتصاد والفلسفة قبل أن يستقرَّ نهائياً في فرنسا سنة 1945. كان مناضلاً تروتسكياً ثم منشقاً. أسَّس سنة 1949 بالاشتراك مع كلود لوفور- Claude Lefort مجلة اشتراكية أم بربرية-Socialisme ou Barbarie، التي أشرف عليها حتى حلّها سنة 1969. تتوزَّع أعماله على ميادين متنوعة كالتحليل النفسي والاقتصاد والسياسة والتاريخ والفلسفة، إشكالياتها: تنشيط مصطلح "المتخيل الاجتماعي-l'imaginaire social" لتغذية فلسفة للتاريخ والثورة.

التاريخ غير المحدد

إذا كان كاستورياديس لا ينفي وجود النزاعات والمحددات الاجتماعية، فإنه يُفضِّل على الرغم من كل شيء الحرية قاعدة للفعل

(*) أستاذ بجامعة روان-Rouen. من مؤلفاته: Histoire des idées sociologiques, Nathan, 2 vol., 1994.

الإنساني. يقفُ على التقيُّض من الفلسفة الليبرالية ومن الماركسية المحدِّد الأكبر على السَّواء. الفلسفة الليبرالية (مثل فلسفة دو طوكفيل) تُسلِّم في الواقع بضرورة هروب الأحداث التاريخية إلى الأمام دائماً، نحو مزيد من الحرِّية ومن الاعتراف بالآخرين ومن الديمقراطية. من جهتها لا تفترض الفلسفة الماركسية مُسبقاً أولوية الاقتصاد على المطالب الاجتماعية الأخرى فحسب، بل تفترض مسبقاً أيضاً، النجاح الذي لا مفرَّ منه للشيوعية. عكس هذين النموذجين، يتمثِّل مشروع كاستورياديس في تأمُّل المجتمع كاختراع إنساني غير مُحدَّد قبلياً. لا ينمو المجتمع في بعد ماديٍّ فقط بل أيضاً بإبداع دلالاتٍ خيالية اجتماعية تربط بين الأفراد وتعطي معنى لأفعالهم.

المتخيِّل الجذري والمتخيِّل الاجتماعي

سيكون الخيالُ والمتخيِّل من هذا المنظور مُكوِّنين للإنسان وللمجتمع. لذلك لا يمكننا تمييز دراسة مُتخيِّل الفاعل الفرد (المتخيِّل الجذري) عن المتخيِّل الجمعي (المتخيِّل الاجتماعي). ك. كاستورياديس يُسلِّم أولاً بأنَّ متعة عرض الفاعل الإنساني (الخيال) تُسيطر على مُتعة الجهاز. تلك هي ميزته الكبرى. الفرد في وضعيته الأصلية عبارة عن "ذرات روحية-monade" (أي كائن مُنغلق على نفسه) تبتكر لنفسها معنى بإنتاج الصور. سيأخذ هذا الكائن الصِّفة الاجتماعية تدريجياً وذلك بالاحتكاك بالعالم. مثله مثل التحليل النفسي للفاعل يعتبر كاستورياديس المجتمع نسقاً من الذرَّات (كائن) يُدع نفسه بتنظيم ما يقع أمام ناظره بفضل رأسمال مشترك من الدلالات (المتخيِّل الاجتماعي). وهكذا يمكننا وصف الدِّين مثلاً بأنَّه أداة لإعطاء معنى لتكوين المجتمع وربط الأفراد بعضهم ببعض بمعتقدات مشتركة. بفضل

هذا المجموع من التمثيلات التي تشدُّ جماعة الأفراد فيما بينهم يعيش هؤلاء جماعيا باللغة والحركة. تتيح اللغة (القول الاجتماعي) تأسيس عالمٍ مشتركٍ ووصفه. الحركة (الفعل الاجتماعي) هي بالنسبة للمجتمع وسيلة يتكرر بها لنفسه صورةً عنه بمساعدة مُتخيَّلات اجتماعية.

استقلالية الفرد والمجتمع

يُسمَّى ك. كاستورياديس المجتمع الثوري الذي يسعى إلى تنظيره بـ الاستقلالية. تعني الاستقلالية (وهي القدرة على التشريع للذات وتلبية كلِّ حاجاتها من القوانين بوعي كامل) الفرد كما تعني المجتمع. بهذا سيُسمَّى الفردُ فاعلا-sujet لما يعرف كيف يربط علاقة بالآخر ويتعرَّف على ما هو من رغباته الخاصة.

شبيه بذلك عند كاستورياديس، ما يُحدِّد المجتمع المستقلَّ، وهو أنَّه يصنع قوانينه بنفسه وهو يعلم أنَّه يفعل ذلك. إذا كان كلُّ مجتمع يُشكِّل نفسه بنفسه، بمعنى أن يعطي لنفسه بنفسه بالضرورة قوانينه وقيمه ودلالاته، فإنَّ هناك -المجتمعات المنقادة/hétéronomes- التي تذهب إلى إخفاء هذه الحقيقة لتنسب لقوة خارجية (الله، الأسلاف، التقاليد، قوانين التاريخ..) أسباب تكونها ومستقبلها. ذاك هو حال المجتمعات المتوحَّشة (أو "البدائية") مثلا التي تعيش جماعيا والتي تُعطي لنفسها معنىً مُشتركا للعالم عبر كلام الآلهة المُرسَل. بوضعها لمكان آخر إلهي، يُخبر عن هذا العالم ويُعطيه معنى، ينفي الإنسان قدرته -التي هي مع ذلك حقيقة- على تزويد نفسه بقوانينه الخاصة به بنفسه.

شكل آخر من أشكال الانقياد: النزوع المعاصر الذي تحمله الرأسمالية الحديثة كبذرة إلى عقلنة الأفعال والأحداث الاجتماعية إلى الآخر. البيروقراطية هي شكل المؤسسة الجامدة بامتياز الذي يُعبّر عن

هذا الانقياد: لم يعد الله هو المرجع لكنّ المرجع من الآن فصاعدا هو العقل. مع البيروقراطية التي عمّت الإدارة والمؤسسات.. لم تعدّ المعاني والمقياس في المخيال الاجتماعي من إنتاج الناس بل هي من إنتاج كيانات خارجية: التقنية والخبراء..

دروب للديمقراطية

لما أتضح أنّ التشكيل الذاتي للمجتمع ظاهر، أو بعبارة أخرى لما يعترف الناس بأنّهم سادة مصائرهم وبأنّهم قادرون على إعادة النّظر في القوانين القديمة وصنع قوانينهم الخاصّة بهم وتغييرها، عندها يكون ممكنا الحديث عن الديمقراطية. يرى كاستورياديس في تاريخ الإنسان فترتين ازدهرت فيهما إرادة حقيقية في الاستقلالية السياسية: الأولى في أثينا فيما بين القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. والحال أنّ اليونانيين هم أول من داولوا بوضوح حول قوانينهم، الشعب اليوناني (فيما عدا العبيد والنساء..) كان المصدر الوحيد للسلطة والضّامن الوحيد لها.

تُرى الفترة الثانية ابتداء من ثورات القرن الثامن عشر في أوروبا الغربية، وتواصلت مع قرن الأنوار وميلاد الحركة العمّالية الاشتراكية. تظهر إرادة الاستقلالية هذه مع ميلاد الحركة العمّالية وتاريخ النّضالات (فرنسا 1871، روسيا 1917، ألمانيا وإيطاليا 1919، الصّين 1925، إسبانيا 1937، هنغاريا 1956، بولونيا 1980...).

ومع ذلك فإنّ ترايد المبادرات الثورية هذا، كان يُجهّض في كلّ مرّة بما أن المرور نحو مجتمع مُتشكّل ذاتيا لم يتحقّق إطلاقا. يتساءل كاستورياديس من جهة أخرى: أليست الديمقراطية الحالية ديمقراطية خاطئة، غير صحيحة؟ يترك النّظام التمثيلي كلّ حرية الحركة لجماعة صغيرة من الأفراد (الأوليغارشية) كي يُمسكوا بمقاييد السّلطة. ما يُفسّر

فشل مشروع الاستقلالية هو أن التخيّل الاجتماعي المعاصر مشغول من
مُكوّنة متناقضة ثانية: إرادة التحكّم العقلانية. الرأسمالية البيروقراطية –
سواء أكانت رأسمالية الدولة أم رأسمالية الغرب – ترمز لهذا المقصد تماما.

أهم مؤلفات ك. كاستورياديس

***L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1985.**

***Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1978.**

***Devant la guerre*, Fayard, 1981.**

***Domaines de l'homme*, Seuil, 1986.**

***Socialisme ou barbarie* (plusieurs tomes, dont *La
Soiété bureaucratique, Capitalisme moderne et
révolution, L'Expérience du mouvement ouvrier*,
aux Editions 10/18)**

***Sur le politique de Platon*, Seuil, 1999.**

ابتكار السياسي

حوار مع كلود لوفور (*)

من أسس الشيوعية إلى طبيعة الديمقراطية، يقوم كلود لوفور بتأمل
جوهر الظاهرة السياسية في المجتمعات الحديثة.

العلوم الإنسانية: ترفض في كتابك الأخير: **La Complication**،
أطروحة أسبقية الإيديولوجيا كتفسير مركزي للانخراط في الشيوعية.
تُفضّل على العكس من ذلك تحليلاً مركّزاً على الممارسة
السوسيوسياسية.

كلود لوفور: بداية، أنا أعطي للمُعتدّ كلّ حقّه. لكن المشكلة
هنا هي أن نعرف المراد بمفهوم الاعتقاد بالثورة في الشيوعية إذا كان
ممكناً أخذ ما يقوله الناس عن الاعتقاد بحرفيته. هذه ملاحظة أولى.
نسقط هنا ثانية في تفسير نفسي مشترك جارٍ إذا قلنا بأنّه لمعرفة رغبات
الناس ينبغي سؤالهم فيم يرغبون. وفي حالتنا هذه لن نذهب بعيداً إذا
توقّفنا عند الخطاب الرّسمي للمسؤولين الشيوعيين وكثير من مناضليهم

(*) فيلسوف متعاون مع مجلة أزمنة معاصرة-Temps Modernes، شارك في
تأسيس مجموعة: اشتراكية أم بربرية-Socialisme ou barbarie والمجلة
التي تحمل اسمها. مدير دراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم
الاجتماعية-EHESS. له مؤلفات منها على الخصوص:

L'Invention démocratique، Les Limites de la damnation
totalitaire، Fayard، 1981.

Essais sur le politique (XIX-XX siècle) Seuil، 1986.

La Complication. Retour sur le communisme، Fayard، 1999.

الذي هو خطاب اشتراكي رغبته هي إقامة مجتمع عادل. إذا قلت أننا لا نستطيع على نحو ما أن نعرف شيئاً عن الاعتقاد إن لم نرَ أيضاً كيف ينغرس في الممارسة الاجتماعية، فلا يعني ذلك أنني أبغي تحويل التركيز من الاعتقاد إلى الممارسة. هذا هو المعنى الذي أرفضُ به تحليلاً يحمل هي ببساطة ذاتية، بمعنى أنه من أجل معرفة مصدر الشيوعية أو سياسة الأحزاب ينبغي الصعود حتى مقاصد المسؤولين.

أبحث عن ربط الأحداث السياسية (صیغ ممارسة السُّلطة، طبيعة السُّلطة ومصدرها) بالأحداث الاجتماعية الخالصة (أصناف التمييز الاجتماعي الجديدة، أصناف تمايزات المجتمع، التراتيبات الجديدة...)، والأحداث القانونية (العلاقات والسلوكيات في كلِّ مجتمع مُسيرة بالقوانين)، والأحداث الأخلاقية والنفسية.

العلوم الاجتماعية: أنت في هذا لإطار قهاجم أطروحات مارتن ماليا-Malia وفرانسوا فيريت-Furet وأيضاً المحللين الكلاسيكيين للشمولية مثل حانّا آرندت وبريمون آرون.

ك. ل. أعتقد أن علاقتي بفيريت وماليا من ناحية وبريمون آرون من ناحية أخرى مختلفة جداً. أنا قريب جداً من تحليل آرندت أكثر منّي إلى أيّ باحث آخر. أعتقد مثلها أنه ينبغي تخصيص الشيوعية كنظام شمولي. ببساطة يبدو أن تفسيرها يضع الشيوعية في إطار تطوّر للمجتمع الحديث يعطي لنظرية تاريخ الإنسانية وللتقدّم وللعلم وظيفة محدّدة. يبدو أنّها تعتبر أن فكرة قانون التاريخ التي تفسّره كقانون للحركة هو الذي يحكم هذا النوع من اندفاع الشيوعية في بناء عالم جديد مُستعملة في ذلك الرعب والتهيب.

العلوم الإنسانية: قانون للتاريخ ينتهي بتجاوز مُمثلي الثورة البلشفية أنفسهم، كما تقول حانّا آرندت...

ك. ل: هذه هي النقطة التي أبتعد فيها عنها، لأنني أعتقد أنه في الوقت نفسه تفسير واسع جدًا. إذا كان قد خطر حقًا للبلاشفة في البداية تفكير في قانون للتاريخ، فإنه من الطبيعي أن الملايين من الناس لم ينخرطوا في الشيوعية لأنهم يؤمنون بقانون للتاريخ. إنها فكرة تسقط على السلوكيات وعلى الأحداث.

العلوم الإنسانية: منذ تحليلاتك الأولى للظاهرة السوفياتية في مجلة اشتراكية أم بربرية تمسكت بوصف الميكانيزمات الواضحة لسر النظام والمجتمع السوفياتيين، استعنت بإجراء ظاهراتي متركز على التجربة المعيشة في فهم الظاهرة الشمولية.

ك. ل: بالضبط. أعتقد أن هناك قصدا وفيا للظاهراتية في البحث عن وصف الشيوعية. يتعلّق الأمر بمحاولة الإمساك مجدداً بربط للظواهر السياسية والاجتماعية والقضائية والنفسية. يهدف تحليلي إلى إبعاد الذاتية مثلها مثل الموضوعية. لا يمكننا فهم الشيوعية انطلاقاً من التحولات الاجتماعية الاقتصادية، كما لا يمكننا ذلك انطلاقاً من التمثيلات التي يؤسّسها المسوّرون لأنفسهم ومن انتقاداتهم. بهذا المعنى أستطيع القول إنّه توجد هنا علاقة قرابة مع الحركة الظاهراتية.

اكتشفت ماركس في درس الفلسفة ومع الأستاذ موريس ميرلو-بونتي الذي مكّني بالمرّة من أن أقرب من الماركسية دون أن أقع في نسختها الميكانيكية والحتمية. وجدت بسرعة في فكره الظاهراتي شيئاً يستجيب بعمق لاتجاهي الفكري.

ما لمستّه عند ماركس منذ البداية، فكرة ممارسة جماعية- praxis collective وهي الممارسة البروليتارية. أكّدت في مقالتي الأولى في مجلّة "اشتراكية أم بربرية" وخصوصاً في مقال بعنوان: "التجربة البروليتارية" فكرة أنّه كان هناك مسارٌ تنظيمي ذاتي يتمُّ ببطءٍ عبر

نضالات، وأن هذا المسار كان ينزِع إلى الدَّفْع نحو تشكيل أجهزة كالانقلابات خصوصا، التي تنفصل بنزوع طبيعي عن جماهير العمال وتأخذ طريقا خاصا بها في التطوُّر من أجل غاية نهائية. ما يُعجبني عند ماركس إذن هو هذه الفكرة التي تقول إنَّه في الجانب الآخر من الأفعال المُتصوِّرة قبلها والموجَّهة بعد نقاش قبلي تظهر التجربة الذاتية للبروليتاريا. وهو ما حاول ماركس إفهامه عبر تحليل 1848 وبلدية (كومونة) باريس حيث كان الأمر يتعلَّق في كلِّ مرة بتدخل الطبقة العمالية في حياة المدينة، بلا رؤساء.

علَّمتني التروتسكية كثيرا لأنَّ هذا الحزب الصَّغير يُعبِّر عن اطمئنان في قيادة الحركة الثورية التي كانت مؤسَّسة في الوقت نفسه على تلاؤم مع النُّظرية والتي بدا بسرعة فيما بعد أنَّه غير ممكن دعمها.

طبيعي جدا إذن أن أحسَّ باضطراب لفكرة أن أجعل من "اشتراكية أو بربرية" لسانا ناطقا باسم قيادة الطبقة العمالية. كنت أعتقد بعمق أنَّ هذه المجلَّة هي باعثٌ للأفكار، قطب يسمح ببلورة التجارب المعيشة هنا أو هناك، لكنَّ هذا الأمر لم يترسَّخ، صحيح أنَّني عشت هذا الموقف لكنني لم أقله أو أُعبِّر عنه صراحة، ذلك أن كورنيليوس كاستورياديس كان قد كرَّس فكرة أن تنظيم الجماعة وبنيتها حاسمة. دون هذا لن نكون في رأيه سوى مثقفين ثرثارين. كان لديَّ نزوع إلى قياس المسافة التي تفصل كلامنا عن تجربة الحياة العمالية. كنا نتحدَّث لغة كانت نصف فلسفية أحيانا، ولم نكن نتحمَّل هذه المسافة.

إذن الممارسة والعمل بالنسبة لي هي في النهاية المفهوم المركزي عند ماركس: المعنى الذي يُحسَم في تجربة تاريخية.

العلوم الإنسانية: "طلاقك" مع ماركس ثم في الوقت نفسه الذي اكتشفت فيه ماكيافيللي.

ك. ل. عليّ أن أنطلق من اللحظة التاريخية التي عشت فيها هذه القطيعة. على الرغم من أنّه كانت لي نظرة نقدية للنظام الشيوعي مبكراً، والتي تعمّقت من جهة أخرى بعد لقائي بـ كاستورياديس بعد الحرب، فإنّني لم ألمس الطابع الشمولي للنظام الشيوعي إلاّ ابتداءً من سنة 1956. فهمت حينها أنّه ينبغي طرح المسألة بمصطلحات سياسية أو بمصطلحات غمط المجتمع. هكذا فكّرت في أن المسألة المركزية كانت الاعتراف أو لا بما أسّيه الانقسام الاجتماعي بكل أشكاله: الانقسام بين السياسي (بالمعنى الجاري للمصطلح) وغير السياسي، بين الدولة والمجتمع المدني، بين قطاعات النشاط ومنطقها داخل المجتمع.

حرّرت سنة 1956، التي هي سنة محدّدة في مساري، مقالا بعنوان "الشيوعية بلا ستالين" على قاعدة تقرير خروتشوف الذي فُسّر حينها على أنّه علامة تغيير كبير وثورة ليبرالية في الأفق. لكن على العكس من ذلك اكتشفت عند قراءتي التقرير أن هذا النظام مُغلّق بصرامة، ذلك أن كلّ الدعوات للحرية الفردية وكلّ انتقادات البيروقراطية تنتهي بفكرة ضرورة تقوية رقابة الحزب. المهم جرى وعي فكرة أن هذا المجتمع مجتمع مُغلّق تُبْطِطه كلّ العوائق البيروقراطية. انضافت إلى كلّ هذا بالنسبة لي الانتفاضة الهنغارية سنة 1956 التي كانت ثورة عمالية إلى حدّ كبير والتي زاوجت بين مطالب تسيير ذاتي ومطالب ديمقراطية.

كنت قد بدأت قبل ذلك بقليل، سنوات 1954-1955 بالاشتغال على ماكيافيللي، واكتشفت حينها تحليله السياسي العجيبة: أنّه ينبغي الحديث عن تعارضٍ تأسيسيٍّ للسياسي وغير قابل للاختزال لأول وهلة، ذلك أن الذي يجعل الكبار كبارا والشعب شعبا ليس الوضع المتميّز الذي

تُعطيهم لهم ثرواتهم أو أخلاقهم أو وظائفهم، تصحب هذا الوضع مصالح خاصّة ومختلفة، ذلك أن البعض - كما يقول مكيافيلي - يرغبون في ممارسة الحكم والسيطرة دون أن يكون للآخرين نصيب من ذلك. لا يتحدّد وجودهم إلّا ضمن هذه العلاقة الأساسية، في تصادم "التّهمين" غير القابلين للشّعب مبدئيًا. واكتشفت في الوقت نفسه عند مكيافيلي تفسيره للتاريخ الروماني، كتاريخ صنع الانقسام الذي حدث فيه بين الطبقات الشعبية والطبقات الأرستقراطية عظيمة الإمبراطورية الرومانية وهو أمر مُخالف لما أكّده كلُّ المؤرّخين حتّى ذلك الحين. هناك بالنسبة لي إذن جمعٌ بين العمل المتأثّي الذي قمت به عن مكيافيلي وإعادة تقدير ما هناك من أمور ثمينة في المجتمع الديمقراطي المعاصر.

العلوم الإنسانية: إذن على هذه الأسس - إلى حدّ كبير - أقمت

تمييزا بين الديمقراطية والشمولية...

ك. ل. لا يمكن اختزال الديمقراطية بالنسبة لي في نظام قضائي سياسي لأنها تأتي للمرة الأولى وبعمق كبير من قبول ضمني لتعددية المصالح والآراء والمعتقدات بل حتى قبول للنزاع. بل إن الاعتراف بالنزاع ورفض الحكم المطلق ورفض السلطة المتجسّدة في ملك أو مؤسسة، هي أصل الحركة الديمقراطية ولّبّها. من اللحظة التي يتمّ فيها - كما قلت - قبول فكرة أن مكان الحكم فارغ، يمكن في الوقت نفسه الاعتراف بأنّه لا يمكن للمعرفة أن تنغرس في مذهب اعتقادي. فهي تشتغل على ذاتها دائما بالتساؤل عن أسسها الخاصّة، سواء أتعلّق الأمر بالمعرفة العلمية أم بكلّ صيغ المعرفة بما فيها المعرفة الجمالية.

كذلك، ليس هناك قانون اجتماعي يمكن أن يُنسب إلى نظام للعالم، أو نظام للطبيعة. ليس هناك قانون يمكنه الإفلات من النقاش ومن مواجهة الناس في المجتمع. بيد أن ما أسارع دائما إلى إضافته،

هو أن هذا لا يعني بالقدر نفسه أن السلطة والقانون قد أصبحا بمعنى ما مجرد مُنتجات للإرادة الجماعية، مما سيكون غير ذي معنى. وظيفتهما الرمزية طبيعية بقدر لا يُمكننا من تصوُّرها ضمن حقيقة خاطئة.

العلوم الإنسانية: كيف ستعرف طبيعة الانقسام الاجتماعي وأمكانته في السياق التاريخي الراهن؟

ك ل. لا أستطيع تقديم إجابة تكون ماثلة لإجابات كنت سأقدمها في الماضي، إجابات فترة كان يوجد فيها تعارضٌ طبقيٌّ خالص هو في العمق باد لنا جميعا. إذا رأينا الحالة التي أصبحت عليها الطبقة العمالية في المجتمع المعاصر سندرك أنه لم يعد هناك معنى إطلاقا لإسناد مشروع ثوري للبروليتاريا أو حتى اعتبار الانقسام الطبقي صراعا طبقيًا. يشهد المجتمع الآن تميزات اجتماعية جديدة ومتعددة. يبدو لي أن النقطة المركزية هي أن توفر هذه التظاهرة إمكانية التعبير عن نفسها وإمكانية أن توجد بفعل ضغط مطالب الأكثر حرمانا بعثا للحقوق الاجتماعية. لا أريد أن أقول بهذا أنه ينبغي اعتناق كل الحركات الاحتجاجية بلا تحفظ. حقا يجب أن أكون غريبا تماما عن كل ما قرأت لما كيا فيللي كي لا يكون لي أي اهتمام بالواقعية، من ناحية أخرى ما يُهدد هذا المجتمع هو التعود على انقسام بين من ينعمون بالتقدم التكنولوجي والصيغ الجديدة للعمل وبين جمهور يجد نفسه مُهددا أكثر فأكثر بفقدان الصفة الاجتماعية.

ليست هناك صدفة بين تطور الرأسمالية كما هي مرتبطة بتغيرات تكنولوجية أساسية وديناميكية الديمقراطية، يوجد هنا كما يبدو لي خطأ يُرتكب أحيانا. النظام الديمقراطي هو النظام الوحيد الذي يستطيع إعطاء إجابات للضرورات التي يأتي بها تطور الرأسمالية.

العلوم الإنسانية: في النهاية، تُجسّدون تيارا فلسفيا سياسيا مُتحرّرا من كل مُسبقٍ ميتافيزيقي يتعارض مع تقليد فلسفي آخر ينزِع إلى جعل الأصناف الاجتماعية الثقافية مُتعلّقة بالأصناف السياسية.

ك. ل. أعتقد أن فلسفة السياسة تبلور تساؤلا حول مفهوم المجتمع السياسي نفسه. لما نتحدّث عن مجتمع سياسي لا تحيل فكرة السياسة فقط إلى أصل السّلطة وطابعها. حقا هناك انقسام إذن، حسب وجهة النّظر هذه. أعتقد من دون شك أن هناك معنى لتمييز دائرة السياسي عن دائرة الاجتماعي، بما أننا نسمّي "سياسي" بصورة عامة كلّ ما تعلّق بالسلطة، ونسمّي "اجتماعي" ما تعلّق بديناميكية الطبقات أو الجماعات. وبهذا المعنى هناك فرق واضح بين ما يتعلّق بعلم الاجتماع السياسي أو علم السياسة (سير الانتخابات، تطوّر إدارة الدولة) وما يتعلّق بعلم اجتماع الطبقات والجماعات الخ.

هذا التمييز واضح، بيد أنني أقول بأن فلسفة السياسة لا تتوقّف هنا، ليس لأنّها تُحدّد وجهة نظر تكون فوق كلّ وجهات النّظر التحريية، لكن لأنّ الصّيغ المختلفة للمجتمع في النهاية تتمايز بما أنّها مجتمعات سياسية. السياسة عند الإغريق هي تأسيس مجتمع ليس بالمعنى الشكلي القانوني ولكن بمعنى معماري.

ذاك هو موضوع فلسفة السياسة. لا يمكن لها أن تتملّص من اعتبار الاجتماعي، بما أن الطريقة التي تُعبّر بها العلاقات والصراعات بين الجماعات والطبقات عن نفسها محكومة بشكل اجتماعي مُعيّن. وكما كان يقول ريمون آرون في هذه النقطة نحن في روسيا السوفياتية أمام اختلافات مُتعدّدة كما هو الحال في المجتمعات الأخرى، إنّما هذه الاختلافات منفية. تكتسي حقيقة كونها منفية أهمية كبيرة عن طبيعة

الطبقات نفسها. لكن صحيح أنَّ آرون نفسه كان يراوح في موقفه وكان ينزع إلى الفصل - بمهارة من دون شك - بين ما هو من السياسة وما هو من الاجتماع والاقتصاد. أعتقد من جهتي أنَّه يجب ألا نغفل عن تداخل الظواهر المختلفة.

يوجدُ اختلاف نظري إذن، لكن هناك اختلاف آخر يبدو لي أساسيا أكثر وراديكاليا أكثر: مع تيار جورج هابرماس من جهة، ومع تيار جون راولس من جهة أخرى. لا أتصوّر أنَّه بإمكاننا التساؤل عن جوهر العدالة أو عن عقلانية التواصل الإنساني دون أن نكون دائما بصدد مقاومة واقع بغية فكّ رموزه. هذه الحركات التي لها اليوم هذا القدر من الصّدَى والتي تنزع إلى غزو السّاحة الفلسفية هي بالنسبة لي مطبوعة بمسحة تجريدية، وهي أقلّ اهتماما بفكّ رموز الواقع، وليس صدفة من ناحية أخرى أنَّها أهملت عمليا مسألة الشمولية. الانقسام هنا ومقارنة باختلافي مع آرندت، كبير جدًا.

حاوره: سارج لالوش

(العلوم الإنسانية، العدد 94، ماي 1999)

الفصل الرابع

فلسفة الأخلاق

فلسفة الأخلاق المعاصرة

جاكلين روس

الفلسفة باعتبارها فناً للعيش

حوار مع أندريه كومت-سبونفيل

عودة فلسفة الأخلاق

حوار مع مونيك كانتو-سبيربر

فلسفة الأخلاق المعاصرة(*)

بقلم: جاكليين روس(**)

ألا ينبغي تأسيسُ طرقٍ جديدة للحكمة عندما تموتُ
الإيديولوجيات والمثاليات؟ يشهد الفكر الأخلاقي في أيامنا هذه
فحضة مُدهشة ينبغي فهمها انطلاقاً من تحولاتٍ حدثتنا.

نعيش عصراً اندثرت فيه المعايير التقليدية. عصراً تنقصه الأسُسُ
والقواعدُ. تُبتكر الأخلاقيات المعاصرة في فراغٍ مُطلق، بما أننا نجعل في الواقع
ما يسمح لنا بالقول بأن قانوننا ما عادل، أو أنّ وجوباً ما يفرض نفسه.
لماذا هذا الفراغ؟ إنّه يولد من المرض الحديث الذي يتمثل في
توغل العدمية التي تعني "وفاة الإله". ينبغي أن نأخذ في الحسبان أيضاً
نهاية الحكايات الكبرى والإيديولوجيات: ابتداء من نهاية الستينات
بدأت خطابات شرعنة الواقع التي تتحكم بالفكر تندثر تدريجياً. توقفت
الشيوعية - خصوصاً - عن أن تكون نظرية مرجعية. هكذا ظهر
الشكّ في القيم. أخيراً من التحولات التي زعزعت أُسُسَ عالمنا، نشير
إلى الانقلاب الجزئي للتكنولوجيا إلى خطر. ولدت التكنولوجيا
الحديثة أخطاراً وخوفاً مسّ حتى كينونة الإنسان.

(*) العلوم الإنسانية، العدد 46، جانفي 1995.

(**) حاصلة على التبريز في الفلسفة. مديرة سلسلة في دار نشر آرمان كولين

الفرنسية، لها مؤلفات منها على الخصوص: في الفكر الأخلاقي المعاصر

de La Pensée éthique contemporaine, PUF, "Que sais-je?", 1994.

Les Théories du pouvoir, Livre de poche, 1994.

La Marche des idées contemporaines, Armand Collin, 1993.

مبادئ الأخلاق الجديدة

كيف نردُّ من حينها على الحاجة العاجلة لنظرية القيم⁽¹⁾؟ متى يفتح عصر الفراغ؟ متى ينقُصُ السموُّ والتعالى⁽²⁾؟ كيف السبيل إلى ابتكار أخلاق غير مسبوقه؟ سيتغذى الفكرُ الأخلاقيُّ المعاصر من زبدة المبادئ الكلاسيكية كالمسؤولية والقوة الخلاقة والثقافة وجماليات الذات الخ، التي يُجدِّدها ويجعلها ملائمة لعصرنا. إنَّه يُظهرُ أيضًا أساسًا جديدًا هو النشاط التواصلى. انطلاقًا من هذه القواعد والأُسُس تنبئ الأخلاق المعاصرة: أخلاق الكمون⁽³⁾ (روبير مسراحي، مارسيل كونش-Conche، أندريه كومت سبونفيل، الخ)، وأخلاق التعالى/السمو الدينى (إيمانويل لوفيناس، الخ)، أخلاق المسؤولية (هانز جوناكس)، وأخلاق النشاط التواصلى أيضًا (كارل أوتو آبل وجورجن هابرماس)، تأتي بإجابات وترسم طُرُقًا للذين يحسُّون بالضيق فى نهاية القرن هذه.

أخلاق الكمون

إلى ماذا تشير هذه الأخلاقيات المسماة بأخلاق الكمون؟ بداية، حكمة الفرح والسعادة مثلا التي يُصوِّرها فكرُ ر. مسراحي-Misrahi. يجعلنا هذا المفكرُ نكتشف حكمة مرتبطة بالسعادة، ألا تلزمنا اليوم جرعة معينة من الجرأة والشجاعة أو الظنُّ للحديث عن السَّعادة؟ "السعادة غامضة وقليلة الحياء وقديمة وساذجة، ليس لها دفع جيّد لدى

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح فى آخر الكتاب.

(2) انظر جدول الكلمات المفاتيح فى آخر الكتاب.

(3) انظر جدول الكلمات المفاتيح فى آخر الكتاب.

المثقفين، إنها ليست في صحة حسنة معهم⁽¹⁾. ينبغي أن تُبنى السَّعادة وأن يجري التفكير فيها، وهي مُفارقة وغامضة، بعيدا عن أيّ تعالٍ/سُمُو لا يمكن بلوغه، وعند أقرب فرحة جوهرية ونشطة. البداية المطلقة بالنسبة للإنسان؟ الرغبة في الفرحة، الأساس الأصل للوجود ولل فکر. ماذا تعني السَّعادة؟ صيغة جديدة للفرحة، غير قابلة للاختزال في مضمون نفسي أو في عامل غريزي للشعور. تُجذّرنا السَّعادة في التحفّر الميتافيزيقي للحياة. لكن هناك أيضا أنواع من الحكمة المأساوية كالشرّ والألم والموت، عناصر تعاود الظهور اليوم وتقودنا إلى تأمل ذواتنا. حينئذ ألن تكون أخلاق الفرحة الخالصة شيئا غير لائق وشاذّا؟ ذاك هو رأي مارسيل كونش-Conche.

ماذا تمثل الحكمة المأساوية هنا؟ إنها إرادة تأكيد الأضداد: ففي الوقت الذي يتموضع فيه غير-الحكيم في زاوية الجزء، يكون الكلّ هو مرجعية الحكيم المأساوي، الحياة والموت، الحزن والفرح. يعني الشرّ شيئا غير قابل للاختزال، على كلّ حكمة مأساوية أحذه بعين الاعتبار. لكن، أليس الشرّ المطلق، الفضيحة غير المُبرّرة، هو أولا معاناة الأطفال؟ "ينبغي أن تكفي معاناة الأطفال لكشف محامي الله وإسكاتهم"⁽²⁾. كيف يعيش الإنسان حكيما إذن بعد أوشسويتز^(*)، في عالم يشكّل فيه الشرّ شيئا لا يمكن القضاء عليه أو اختزاله ولا يمكن لأيّ تبرير لطيفة الله

R. Misrahi, *Traité du bonheur*, Tome 1, *Construction d'un château*, (1) Seuil, 1981; Tome 2, *Ethique, politique et bonheur*, Seuil, 1983.

انظر أيضا: R. Misrahi, *Le bonheur*, Hatier, 1994 والمقابلة مع مسراحي في الكتاب نفسه.

M. Conche, *Orientation philosophique*, Puf, 1990. (2)

(*) هنا إشارة إلى محتشد أوشسويتز الذي سيق إلى اليهود من طرف النازيين في الحرب العالمية الثانية.

وكرمته⁽¹⁾ théodicée أن تُبرّره؟ لتتحدّث عن سعادة مأساوية يعي فيها الإنسان وضعه بألم ويريد اتحاد الأضداد: الحياة في الموت والتأكيد في التّفي والفرحة في العدم.

من جهته يجعل أ. كومت-سبونفيل من السّعادة هدفا للفلسفة ولمضمون الأخلاق نفسه. تهدف هذه الأخيرة إلى اجتثاث الآمال، يتعلّق الأمر بممارسة متحرّرة من كل أمل ومن كل خوف ومن كل ندم وتأنيب ضمير⁽²⁾. تتموضع الأخلاق، بوابة العبور إلى الحكمة، في درجة الصّفر من الأمل وتتحوّل إلى طوباوية. الأمل، وبعيدا عن يكون توقّفا أو جمودا للروح، هو انفتاح على سلام العقل وراحته: هو والسعادة ليسا سوى شيء واحد هو الكمال. يقودنا هذا التحرّر من الأوهام و"عمل الحداد" هذا إلى خيبة أمل نشيطة ليست إعداما بل عبورا نهائيا إلى الطوباوية. عند رفض الأوهام أعبر إلى الخلاص والتحرّر.

حكمة التّعالّي والسموّ الديني

يُغذّي المقدّس حدثنا في بعض الأحيان. تفرض العودة إلى التّوراة نفسّها عند لوفيناس الذي يعرض أطروحات يبدو رنينها التّوراتي أو التلمودي واضحا⁽³⁾. وإذا كانت توجد لديه أولوية للإجراء الفلسفي

(1) معنى théodicée في هذا السياق يختلف عن معناها الجاري الذي يشير إلى كونها تدل على علم الإلهيات، أحد فروع الفلسفة. هي هنا بالمعنى الذي استعمله لايبنيث في كتابه *Essais de théodicée*. (المترجم). انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

(2) A. Comte-Sponville, *Traité du désespoir et de la béatitude*, 2 tomes, PUF, 1984 et 1988.

- انظر الحوار مع المؤلّف في هذا الكتاب أيضا.

(3) E. Levinas, *Totalité et infini*, Biblio essais, 1971; *Etique et infini*, Fayard, 1982.

والظاهراتي⁽¹⁾ فإنّ الخطاب التوراتي يُلقى في رأيه أسُس التفكير الأخلاقي. ألا يعطى هذا الخطاب -دون اعتبار للمبررات- بُعداً للروح؟ وهكذا فإنّ التوراة هي "كتاب الكتب"، يؤكد لوفيناس على هذا الكمال قائلاً التوراة هي كتاب الكتب الذي تُقال فيه الأشياء الأولى، الأشياء التي ينبغي أن تُقال كي يكون للحياة الإنسانية معنى⁽²⁾.

ما هو المظهر الذي تبدو به الأخلاق؟ يتعلّق الأمر بتجربة غير قابلة للاختزال، تحصل في تواجّه الناس وجهاً لوجه. عند العبور إلى وجه ما، أي النظر إلى الآخر مباشرة، تقوم علاقة مع اللاهوائي. "لا أقول إنّ الآخر هو الله، لكنني أسمع في وجهه كلمة الله"⁽³⁾. يعني وجه الآخر (ملاحه) في الواقع أول علاقة مع الأخلاق. وإذا كان لا يمكن التدليل على وجود الله فإنّ هذا الوجود يُفهم على الأقل، عبر الملامح الإنسانية التي تتضمّن عظمة، طابعا غير تجريبي: الوجه الإنساني مقدّس، وعبره أسمع: "لا تقتل" وهكذا سترسم العلاقة مع الآخر الأخلاق في الحين: الأخلاق هي الإنسان باعتباره إنساناً.

كانط والأمر الحاسم

تشكّل كثير من فلسفات الأخلاق المعاصرة صدى راهنا للتساؤل الأساسي للفيلسوف إيمانويل كانط (1724-1804)⁽⁴⁾: "هل يوجد أمرٌ (ضرورة) أخلاقي يكون كونياً ولا يستند في الوقت نفسه إلى

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح.

(2) E. Levinas, *Ethique et infini*, op. cit.

(3) E. Levinas, *Entre nous*, Grasset, 1994.

(4) في: *Les Fondements d'une métaphysique des mœurs* (1785)

و: *Critique de la raison pratique* (1788).

أساس سام (الطبيعة، الله، الحقيقة)؟ "يكنم الجواب -الإيجابي- في مبدأ أولي يُسمَّى "الأمر الحازم": "عليّ دائماً أن أتصرّف بطريقة تمكّني من أن أرغب أيضاً في أن يصبح مبدئي قانوناً كونياً".

بعبارة أخرى، ينبغي أن نتصرّف دائماً كما نرغب في أن يتصرّف الآخرون. "هل أستطيع مثلاً -يقول كانط- أن أعطي وعداً كاذباً(أعلم أنّني لا أستطيع الوفاء به) كي أخلّص من الحرج؟ بتصرّفني على هذا النحو أستطيع الحصول، احتمالاً، على ربح آني، لكنّ إذا أصبح هذا السلوك قيمة فإنّه سيتحطّم من تلقاء ذاته، ذلك أنّه لا أحد سيُصدّق الوعود. وحده احترام الوعود يمكن أن يكون قانوناً كونياً".

الأمر الحاسم هو الإجابة التي قدّمها الفيلسوف على السؤال الأخلاقي "ماذا عليّ أن أفعل؟". لا يمكن بالنسبة لكانط أن توجد للأخلاق الكونية أسسٌ خارجية عن الإنسان مثل الله أو الطبيعة أو حقيقة سامية (يعتقدها كانط غير ممكنة الفهم من الإنسان). يظهر المبدأ الأخلاقي في صورة "أمر/ضرورة" يقبلها الإنسان بحرية، وليس "أمرًا مُعطىً من جهة آمرة" كما هو حال القوانين.

الأمر كوني أيضاً بمعنى أنّه مُجرّد من كلّ مضمون تجريبي. إنّّه لا يُعبّر عن هذه أو تلك من الأوامر التحريية (البحث عن السعادة، تقديم العون للآخرين) أو الممنوعات (لا تقتل..). بل هو قاعدة عامّة تُطبّق في كلّ وقت وفي كلّ مكان وهو غير مرتبط بأية أخلاق أو عادات. يمكن المرور إلى الأمر الحاسم من أي فرد. إنّّه يفرض نفسه كقاعدة بسيطة وغير غامضة على كلّ ذوي العقول والإرادات الحسنة. ليس في حاجة عند الاقتضاء لـ "التوضيح" ولا لأن يُتعلّم ولا يفترض مزايا خارجة عن المعتاد. يفرض الأمر نفسه كنزوع تلقائي إلى الفهم الإنساني.

ج-ف. دورتيه

أخلاق للعصر التكنولوجي

أصبحت الأخلاق مع هانس جونس لازمة "من لوازم" حضارتنا التكنولوجية⁽¹⁾. أخذت بعين الاعتبار تحولات التصرف الإنساني. يضع جونس بدلا من الأمر الجازم الصادر عن كانط: "تصرف بحيث تستطيع أن ترغب أيضا في أن يصبح مبدأك قانونا كونيا" أمرا جديدا بصيغة رباعية تتضمن كمال الإنسان وكمال الحياة معا: "تصرف بحيث تكون آثار عملك متوافقة مع دوام حياة إنسانية حقيقية فوق الأرض". "تصرف بحيث لا تكون آثار عملك قاضية على إمكانية مثل هذه الحياة".

"لا تقض على شروط العيش اللامحدود للإنسانية على الأرض".
"ضمن اختياراتك الحالية الكمال المستقبلي للإنسان كموضوع ثان لرغبتك". توجد عند جونس إذن إرادة في إيجاد شكل كوني: الإنسانية جمعاء تغدو معيارا ونقطة مرجعية.

يشكل كتاب هـ. جونس: المبدأ المسؤولية - Le Principe de responsabilité الأطروحة النقيضة بشكل مباشر للكتاب الشهير: المبدأ الأمل - Le Principe d'espérance لـ إرنست بلوك-Bloch (1885-1977)، الذي يتمسك بالوظيفة الاجتماعية للمثالية. هل صحيح أن الشيء الوحيد المنتج للثقافة هو القدرة المُشكلة للحلم القادر على تصوّر عالم أفضل كما يريد بلوك؟ تصوّر الوظيفة المثالية الإنسان الكلّي. لكن ألا يقود هذا الإنسان المثالي إلى إزاحة هذا الإنسان الحقيقي الموجود منذ الأزل، هذا الإنسان الغامض المُبهم المتعارض مع الإنسان أحادي المعنى الذي تتحدّث عنه مخطوطات سنة 1844 لماركس -

(1) H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, Cerf, 1990.

(1) Manuscrits de 1844 أو كتاب المبدأ الأمل؟ الغموض جزء من الإنسان: إنَّه من مكوّناته.

إذن لنعارضُ المبدأ الأمل وعلم الآخرة-eschatologie بالمبدأ المسؤولية المهتمّ بمشاشة الحياة المُهدّدة والفانية. للمرة الأولى في الواقع في تاريخ العلوم الإنسانية، يمكن لأفعال الإنسان أن تبدو غير قابلة للنقض. من ثمة أت فكرة مسؤولية لا تتّجه نحو الماضي ولا نحو المستقبل الآتي بل تتّجه نحو المستقبل البعيد.

الأخلاق والتواصل

أخيرا نفهم الأخلاق اليوم عبر التواصل والخطاب كما يوضّح لنا ذلك كارل أوتو آبل وجورجن هابرماس. يُنظّم "العقل التواصلّي" هذا النوع من المقاربة.

فتح الفيلسوف الألماني كارل أوتو آبل سنة 1973 النقاش المعاصر حول أخلاق التواصل والخطاب وأوضح أن كلّ جماعة تمارس الاحتجاج تفترض مُسبقا معايير أخلاقية⁽²⁾. خلافا للمسلّمة الوضعية فإنّ المنطق والقيم ليسا مُحايدين من وجهة نظر القيم، بل يفترضان على العكس من ذلك أخلاقيات. فموضوعية العلم تقبل مبدئيا في الواقع "افتراض مجموعة من الحجج".

هناك حسب ك. أ. آبل أمر هو "يجب عليك" يزدهر كأفق للعلم. كلّ تبرير منطقي يفترض الخضوع لمعايير أخلاقية أساسية. الكذب مثلا يجعل كلّ حوار مستحيلا. تلك هي أخلاق المنطق والعلم.

(1) K. Marx, *Manuscrits de 1840*.

(2) K.O. Appel, *Transformation der Philosophie*; traduction partielle:

L'Ethique à l'age de la science, Presse Universitaire de Lille, 1987.

أخلاق التواصل عند هابرماس قريبة من هذه التحليلات⁽¹⁾، فهو يعتقد أنّه علينا إقامة الحداد على الميتافيزيقا التقليدية التي تُعتبر مصطلحاتها الأساسية مُحطمة تماما. ماذا يبقى عندئذ للوصول إلى الأخلاق؟

على المُفكر اليوم أن يتوجّه إلى العملية التواصلية وتأويل الرموز. يُميّز هابرماس "النشاطات الأداتية والاستراتيجية" التي يُكملها النجاح والتوفيق عن "النشاطات التواصلية" التي تتمثل في وفاق بين شركاء ينخرطون في مجموعة ويمارسون الحجاج ولا تهمهم إلاّ الأسباب. يستند النّقاش الحقيقي إلى قوة الخطاب الحجاجي المُجرّدة من العنف. كلّ تواصلٍ معياريٍّ، ويفترض أنّ الآخر شخص: يعني التواصلُ سيطرة الأخلاق. في الخطاب الحجاجي أسلم بالمسؤولية واحترام الآخر الخ. مبدأ الكونية أمر لازم حتى لأشكال النقاش نفسها وهو الذي يُظهر ما هو صالح للجميع. هكذا يظهر شكلٌ جديد للأمر.

الأخلاق والسياسة

لا يمكن نسيانُ كتاب: نظرية العدالة - Théorie de la justice لـ جون راولس⁽²⁾ في هذا المسار. يهتم المؤلف بهذا المصطلح نصف الأخلاقي ونصف السياسي الذي هو العدالة. إنّه يبعد غموضات

(1) لنشر خصوصاً إلى:

J. Habermas, *Morale et Communication*, Cerf, 1988; *De l'éthique de la discussion*, Cerf, 1986. وانظر أيضاً المقالة السابقة عن جورجن هابرماس في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(2) J. Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, 1987.

انظر أيضاً: الحرية والعدالة، عن جون راولس، من هذا الكتاب.

النفعية⁽¹⁾ الأنجلوسكسونية إلى مسافة ما، هذه النظرة السوسيوسياسية التي تأخذ في الحسبان الرفاه العام لكنّها لا تهتمّ بالشخص. بإثرائه لنظرية العدالة من المذهب الكانطي يصوغ راولس "عقدا اجتماعيا" جديدا، عقد بين أشخاص أحرار. إنّه يتصوّر مجموعة من الشركاء العقلانيين الذين يتخبون بالمداولة مبدأين اثنين. يتطلّب المبدأ الأول المساواة في إعطاء الحقوق والواجبات القاعدية. أما الثاني فيرى بأن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية عادلة إذا كانت مُنتجة لمزايا تعويضية لكلّ واحد خصوصا للأفراد الأكثر حرمانا. بهذا يتجذّر نموذج راولس في فكرة إجراء اختيار عادل.

في الوقت الذي يكون فيه الشركاء الاجتماعيون ورجال السياسة ضائعين وفاقدين للبوصله، يُعبّر راولس عن مثال نظري تطبيقي معقول. مزايا الأكثر راحة ورفاها مُعوّضة بانخفاض مستوى حرمان - "لا مزايا" الآخرين. يهدف بهذا إلى الفائدة المتبادلة للشركاء في توازن مساوٍ لا معنى له، أي مذهب أخلاقي يتمثّل في التصرف كما يجب بلا اعتبار للمفيد والخير.

يُجهّد فكرنا المعاصر نفسه بالإجماع في تقوية الأمر الأخلاقي بالعقل، كما يُجهّد نفسه في بلوغ الكونية بتحذيره في خطاب حجاجي ومعقول. إنّها إذن فكرة نقاش بلا قيود يعطي للنظرية الأخلاقية إحدى أنويتها الأكثر خصبا. يُشكّل الخطاب والكلمة الصحيحة عند هابرماس أسس العقل العملي. هكذا يرسم العقل العملي الجديد في تواصل مُستعاد. إن توطيد اتفاق كامل قدر الإمكان هو الذي يفتح الطريق نحو التحولات الأخلاقية ويسمح بالطموح إلى كونية واضحة.

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

لكنّ هابرماس يُعلمنا أيضًا أنّه علينا ضمان الإنسانية المستقبلية.
تُسهّمُ فكرةُ المسؤولية في هذا التأسيس المعاصر للأخلاق إلى جانب
التواصل. هكذا ترتسم ملامح المجموعة اللامحدودة التي ننتمي إليها.

الفلسفة باعتبارها فناً للعيش

حوار مع أندريه كومت-سبونفيل(*)

الفلسفة نشاط خطابي موضوعه الحياة وأداته العقل وهدفه السعادة.

العلوم الإنسانية: في فترة قريبة، فترة سارتر وفوكو وباشلار.. كانت الفلسفة متعايشة بصورة حسنة مع العلوم الإنسانية وكانت تستلهم منها. اليوم نلاحظ ما يشبه الطلاق بين المجالين. هل هو طلاق أم تجاهل؟

أندريه كومت-سبونفيل: أعتقد أنّ ما حدث في السنوات العشر الأخيرة هو استعادة اعتبار لأهمية الفلسفة وخصوصيتها باعتبارها تخصصاً مستقلاً. لما كنت طالبا في الفلسفة كان أساتذتنا المباشرون هم فوكو ودولوز وألتوسير.. كانت العلوم الإنسانية في تلك الفترة ذات أهمية قصوى للفلاسفة، وكانت تحلّ محلّ الفلسفة عند الاقتضاء! كانت تلك الفترة هي الفترة التي كنّا نعتبر فيها عبارة "الحقيقة العلمية" حشواً، كما قال لنا أحد أساتذتنا في أحد الأيام. كان يجري حينها اختراع علم كلّ خمسة عشر يوماً، كان كلّ واحد يريد أن يكون فرويد زمانه أو ماركس عصره أو سوسير فترته.

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة باريس I-السوربون. له مؤلفات منها:

Traité de désespoir et de la Béatitude, vol. 1; *Le Mythe d'Icare et Petit traité des grandes* vol.2; *Vivre*, Puf 1984, 1988 وأيضاً: *vertus*, Puf, 1995.

قاسمتُ غيري هذه الأحلام. لكن كان عليّ أن أنتبه للحقيقة: في العمق، العلوم الإنسانية مُملّة بالنسبة لي. غير أنّي لا أنكر شرعيّتها إطلاقاً، كما لا أنكر شرعية الفيزياء أيضاً، غير أنّ هذا ليس سبباً يجعلني أرغب في أن أكون فيلسوفاً. أتذكّر أنّي حاولت أن أقرأ كتاب الكلمات والأشياء لـ فوكو لما كنت بالمدرسة العليا للأساتذة. كان "الكتاب"، الكتاب الذي يجب أن يُقرأ، والذي يتحدث لي عنه أصدقائي بصوت مُضطرب من التأثر. تتذكّرون أنّه صدر عن دار غاليمار ضمن سلسلة "مكتبة العلوم الإنسانية"... بعد حوالي مئتي صفحة تركت الكتاب، فالنصّ مُملّ حتى الموت! في الوقت نفسه تقريبا غُصت ثانية في قراءة تأملات-Pensées لـ باسكال الذي كنت قد قرأته قبل ذلك في سنّ الـ 16، لما كنت مُؤمناً. لكنني قرأته هذه المرة مُلحداً، وأتذكّر أنّي أُعجبتُ واندَهشت كما لم يحدث معي من قبل. الفرق كبير بينه وبين "الكلمات والأشياء"! كانت تلك إحدى اللحظات الحاسمة بالنسبة لي، لحظات أستطيع تسميتها بلحظات تحوُّلٍ إلى الفلسفة. بدا لي حينها أن أرسطو وسبينوزا وباسكال أهمّ بالنسبة لي بكثير من سوسير أو دوركهائم أو ليفي ستراوس. أحترم هؤلاء الثلاثة، بل أنا مُعجَب بهم كثيراً. لكنهم ليسوا مَنْ أرغب في تقليدهم أو اتباعهم: الذين أرغب في تقليدهم واتباعهم هم أرسطو ومونتاني وأبيقور وسبينوزا وباسكال وديدرو...

العلوم الإنسانية: هل الفلسفة بحاجة للعلوم الإنسانية، أم هل

هي معرفة من نوع آخر؟

أ. ك-س. الفلسفة بحاجة للعلوم، كلّ العلوم. لماذا؟ لأنّه لا وجود لمعارف فلسفية. في اللحظة التي ينتمي فيها شيء ما إلى مجال المعرفة، يتوقّف بذلك عن أن يكون فلسفياً. أعطي مثالا: هل توجد الأرضُ

وسط الكون؟ كان هذا السؤال قضية فلسفية لآلاف السنين. ثم ومنذ اليوم الذي عرفنا فيه أن الأرض ليست وسط الكون، وابتداء من اللحظة التي أصبحت توجد فيها معرفة فلكية حقيقية، توقّف هذا أن يكون قضية فلسفية. الفلسفة ليست معرفة. إنها تفكير حول المعارف المتوفرة. إذن تفكير موضوعه المعارف العلمية، وهو ما يفترض الاهتمام بالفيزياء والفيزياء الفلكية والعلوم الإنسانية.. لذا أحرص على أن أبقى على علم بتطورات هذه العلوم حتى وإن كنت أبذل جهداً أقلّ لمتابعة تطورات علم الاجتماع الحالي أو التاريخ أو اللسانيات، أقلّ مما أبذله لمتابعة جديد الميكانيكا الكمية أو الفيزياء الفلكية الحديثة. لماذا؟ من دون شك لأن المعارف تبدو لي فيها أقلّ صلابة، ولأنّها أيضاً تبدو أقلّ مفاجأة.

بعبارة أخرى، لا أزعج أبداً الإفلات من العلوم الإنسانية، أو أنني أريد معارضة تقدّمها. بالعكس! أن أحدّد اجتماعياً، يبدو لي أمراً طبعياً جداً لا يستدعي منّي قراءة *Homo academicus* (والذي قرأته مع ذلك) كي أعرفه. يبدو لي واضحاً أيضاً أن هناك لا شعوراً نفسياً وحتمية نفسية.. الخ. أنا لا أعتقد إطلاقاً بحرية الاختيار-*libre arbitre* ولا بالشفافية الذاتية للفاعل! بحيث أن لي شعوراً بأنّ كلّ ما بإمكان العلوم الإنسانية الإتيان به هو تطوير وتدقيق لتفاصيل أطروحة أعتقد أنّها صحيحة بالأساس، لكنّها صحيحة كثيراً بقدر لا يجعلني بحاجة للعلوم الإنسانية للاقتناع بها. قال سبينوزا الشيء نفسه بوضوح وبعبارات يستعيدها دوركهام وفرويد حرفياً تقريباً: "الإنسان ليس امبراطورية داخل امبراطورية". بمعنى آخر: الإنسان جزء من الطبيعة وكلّ جزء من الطبيعة هو محدّد تماماً، وهو إذن قابل لأن يُعرف على الأقل في القانون.

العلوم الإنسانية: لم تعد العلوم الإنسانية منذ مدة تشيد بالحتمية وتصفها وحدها إطلاقاً، بل نجد في علم الاجتماع والفلسفة نظريات للذاتية والحرية والمعنى..

أ. ك-س. لنقلُ إنَّني أعتقد مثل كبار منظري العلوم الإنسانية (ماركس، فرويد، دوركهام، ليفي ستراوس، بورديو..). أن الإنسان جزء من الطبيعة وأنَّه بهذه الصِّفة مُحدَّد أيضاً -إذن بالقانون، وهو أيضاً قابل للمعرفة علمياً- مثل أي شيء في الطبيعة. هذا لا ينفي في شيء عمل العلوم، بل على العكس من ذلك، إنما يضعه فقط في مكانه.

المسألة الفلسفية الحقيقية هي: ماذا أفعل بالمعارف بعد امتلاكها؟ ماذا أفعل بها كي أُسيِّر حياتي؟ المسألة الفلسفية الحقيقية ليست "ما هو الإنسان؟" رغماً عن كانط، بل هي "كيف نعيش؟" لا تستطيع العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية الإجابة، ذلك أنَّه مثلما لا توجد معارف فلسفية لا توجد أحكام علمية: تحكم الفلسفة دون أن تعرف (لا تصدر الحكم إذن إلاً انطلاقاً من المعارف التي تأتيناها من الخارج) أما العلوم فتعرف دون أن تحكم (أي دون إصدار أحكام قيمية).

كلّ وجهة نظر معيارية تقديرية وبالتالي أمرّة، تبدو لي مطرودة من مجال المقاربة العلمية، غير أنَّ الإنسان ومهما كان مُحدِّداً لا يستطيع الاستغناء عنها بحيث أنَّني بعد أن تُعرَف المعطيات العلمية أو التجريبية بحاجة إلى تفكير فلسفي وهذا سواء أكنت فيلسوفاً حقيقياً أم لا. ما هي الفلسفة؟ كان أبيقور يجيب قائلاً: "الفلسفة نشاط يمنحنا الحياة السعيدة بخطابات وتأمّلات مُبرّرة". ليس لأي من العلوم الإنسانية بطبيعة الحال هذا الزعم! إذن تحدّد الصيغة جيّداً ما يبدو لي أساسياً في الإجراء الفلسفي عند اكتماله: الفلسفة نشاط خطابي، الحياة

موضوعه والعقل أدواته والسعادة هدفه. يبدو لي أن الفلسفة لا تجد في هذا الهمّ الأخلاقي خصوصيتها فقط بل استعجاليتها أيضا.

العلوم الإنسانية: تطرح الفلسفة اليوم قضايا أبدية، تعود إلى دائرة الاهتمام حاليا، لأن قضايا الأخلاق وحقوق الإنسان تُطرح اليوم بطريقة أليمة.. ثم هناك أيضا تساؤل العلوم الإنسانية نفسها حول معناها مما يدعو إلى تأمل ذاتي فلسفي!

أ. ك-س. نعم، أعتقد أن هناك فعلا استعادة اعتبار للقضايا الأخلاقية الوجودية... هناك القضايا التي يطرحها التعديل الجيني، الخ. هناك أيضا، وينبغي قوله، نوع من الغروب لشمس العلوم الإنسانية، غروب يمكن التحقق منه سوسيولوجيا على الأقل. كلّ الناشرين يقولون إنّ كتب العلوم الإنسانية تباع أقل فأقلّ في حين تباع كتب الفلسفة أفضل فأفضل. أظنّ أن هذا الأمر مرتبط بقضايا العلوم الإنسانية وبالضبط بعلميتها المحدودة، حتى وإن كانت هناك علمية في اللسانيات أكثر منها في التحليل النفسي. لكنّ هذا لا يمنعني من القول بأن فرويد يبدو لي كاتباً أهمّ بكثير من سوسير لكلّ فرد متكلم وذو إحساس جنسي، إذن مهمّ لك ولي. يبقى أنّ مشكلة العلمية تظلّ مطروحة. في العمق، العلم في أي مجال كان هو تخصصّ ينبغي أن يُحقّق تقدّما، فأني تقدّم حقه التحليل النفسي منذ فرويد؟ وأي تقدّم حقّقته الماركسية منذ ماركس؟.. والتوسير؟ لكن إذا كان هناك تقدّم وهو ما أعتقد، فهو تقدّم فلسفي.

بالنسبة للتحليل النفسي لا أرى في أي شيء يمثل لاكان تقدّما نسبة إلى فرويد، كما لا أدري إن كان يجب القول إنّ مذهبي الكيفية-manierisme أو الباروك-barouk يمثلان تقدّما نسبة إلى الكلاسيكية. الأمر بالنسبة لي دائما هو أنّه يبدو لي أن العلوم الإنسانية

تستقدّم ببطء شديد بل تراوح مكافأ، بينما تتطور العلوم "الصلبة" بسرعة عجيبة، كما نعيد في الوقت نفسه اكتشاف -وهذا يسعدني كثيرا- كُتّابا قديما كبار، إذ أنّنا نعيد قراءة سينيكا-Sénèque ايبكتيتوس وأرسطو..

العلوم الإنسانية: تنأى بنفسك عن العلوم الإنسانية، لكن أيضا عن نزعة فلسفية معينة، وربما أيضا عن جيل مضى كان ينزع لأن يكون نظريا كثيرا؟

أ. ك-س. النظرية والتفسير هما في الواقع شيان مختلفان كثيرا. لكنّه صحيح أنّي انفصلت عن الاثنين. نأيت بنفسي بداية عن التفسير، أي عمّا كان يفعله كثير من أساتذتنا. كانوا ذوي علم غزير من دون شكّ لكنّهم كانوا مؤرّخي فلسفة أكثر منهم فلاسفة. والواقع أن ما كنت أحبه كان الفلسفة، فلسفة الفلاسفة، وكنت أرغب في التفلسف مثلهم: ليس تفسير أعمالهم والتبحّر فيها. كنت أرغب في ممارسة الفلسفة الحية، أن أفلسف في الحاضر ولحسابي الخاص! يعني هذا أن أحدث قطيعة مع الفكر التاريخي الذي لخصّ نيتشه مبدأه قائلا: "دعو الموتى يدفنون الأحياء!". قلت لا لهذا الأمر لما قرّرت أن أفلسف بنفسني عوض أن أدرس فقط فلسفة الآخرين. لإبكتيتوس عبارة جميلة ضدّ المتبحّرين في علوم الآخرين "إلى متى ستبقى تزن الرماد؟" أنا فضّلت الجمر والنار.

عند ذاك إذن انطرح السؤال التالي: كيف تتفلسف؟ كانت عندي نماذج كثيرة. النموذج المسيطر في الجامعة هو -ويا للمفارقة- النموذج الألماني. ما يمكن تسميته بالتنظير، نوع من الفلسفة البالغة الطموح، حيث تجري محاولة اختراع "النسق"، "الكل" لما يمكن أن يكون موضوع تفكير وتأمل. بعبارة أخرى، فلسفة تكون عند الاقتضاء فلسفة الله، وبطبيعة الحال لن نصل إليها أبدا!

كلّ نسق يفشل إزاء الأنساق الأخرى، وهذا الأمر حقيقي بقدر حقيقة نجاحه في ذاته. من هنا كلّ هذه الأنساق، هي كمّ من الهذيان النظيري.. المهم، هيحل رغم عبقريته، دائما بالنسبة لي -عكس موضوعة العصر- نموذجٌ ما عليّ ألاّ أفعله! عدت إذن، وعكس هذا النموذج النظيري للفلسفة الألمانية، إلى ما أسميته بالتقاليد الفرنسية في الفلسفة حول ثلاثة مؤلّفين هم بالنسبة لي أصول هذه التقاليد: مونتاني وديكارت وباسكال. وعلى الخصوص دراسات-*Essais* لمونتاني والتأملات الميتافيزيقية-*Méditations métaphysiques* لديكارت وأفكار-*Pensées* باسكال. كُتبت كلّ هذه الكتب بضمير المتكلم، ليس ذلك لجوازات نحوية وأسلوبية بل لأنّها فلسفة بضمير المتكلم! ديكارت هو الفيلسوف الذي يقول "أنا". "التأملات هي قبل كلّ شيء تاريخ ذهنٍ" كما كان يقول فرديناند ألكويه-Alquié.

يجعل ألكويه من ديكارت فاعلا متفلسفا عكس مارسيال قورولت-Gueroult الذي يجعل منه مؤلّفا لنسق بإمكانه أن يشتغل وحده. يبدو لي أن ألكويه هو الذي كان على حقّ: الديكارتية ليست شيئا بلا ديكارت. ما يسحر في التأملات هو هذا السير، سير ذهن وفاعل متفلسف. وهو صحيح أيضا لأسباب قوية بالنسبة لأفكار باسكال: كتاب ذاتي عن ذاتية! عن باسكال، الذي ينقد من دون شكّ الفاعل لكنّه ينقده بصيغة ذاتية للغاية، وهو ما حاولت القيام به في كتابي رسالة في اليأس والغبطة-*Traité de désespoir et de la béatitude* الذي هو نوعا ما توفيق بين ما رغبت في فعله وما أحسست بنفسي قادرا عليه. هو أيضا جامعي كثيرا بحسب ذوقي، لكنّه أقلّ من ذاك بكثير مما كان عليه الحال في الأوساط التي كنت أتحرك ضمنها في تلك الفترة... حقيقة، في البداية ترك الكتاب المحترفين في حيرة: يرون إحالات

وإشارات إلى إبيقور وإبكتيتوس وسينوزا.. لكن لا توجد إحالة واحدة أو إشارة إلى لاكان أو دريدا. لكنَّ الجمهور المثقَّف تعرَّف فيه على نفسه، ويبدو لي أنَّ هذا النجاح قد أسهم في حركة العودة هذه التي نراها إلى الفلسفة الخالصة والصلبة وخصوصا إلى الفلسفة الأخلاقية. إنَّه يبدو لي أن حقيقة الفلسفة توجد هنا وهو ما أسميه بالفلسفة المتفلسفة. لا نتفلسف لتزجية أوقات الفراغ ولا للعب بالمصطلحات نتفلسف لإنقاذ حياتنا وأرواحنا!

العلوم الإنسانية: إذن التفلسف هو بحث عن المعنى؟

أ. ك-س. إذا كان الحال كذلك لنقل إنَّني أمارس سياسة تخيب الطَّلَب! ما أحاول توضيحه هو أنَّ ما ينبغي أن نُحِبَّه ونبحث عنه ليس المعنى بل الحقيقة. يبدو لي هذا أساسيا للمادية: كلُّ شيء صحيح، لا شيء له معنى! أو لنقلها بعبارة أخرى: المعنى منتوج دائما وهو نتيجة دائما وتال دائما ونسبي ومؤقت دائما. وفي النهاية ليس هناك غير الواقع، ليس هناك غير الكائن، ليس هناك سوى الكل. إنَّه أيضا ما أسميه باليأس الذي ما هو سوى الإلحاد مدفوع إلى الآخر.

العلوم الإنسانية: تقول بأنَّه على الفلسفة أن تعود فنَّا للعيش كما كانت، لكن هذا اليأس أليس تصرفا خالصا من فيلسوف مُحترِف؟

أ. ك-س. لا أعتقد. فقط يجب ألا نخلط بين اليأس بالمعنى الذي أخذه به وبين غياب المستقبل! لا نستطيع العيش في الآن: كلُّ حياة إنسانية تفترض الفترة، علاقة بماضٍ معيَّن وعلاقة بمستقبل ما. أعتقد من دون شك أنَّنا ننزع إلى المبالغة في تهمين المستقبل. تعرفون صيغة باسكال: "هكذا لا نعيش أبدا بيد أنَّنا نحلم بالعيش، بحيث أنَّنا مستعدون دائما لأن نكون سعداء، إنَّه لا يمكن تلافي أنَّنا لن نكون

كذلك أبدا". إنها مصيدة الأمل. لكن ما العمل إذن كي تكون لنا علاقة بالمستقبل لا تكون علاقة أمل؟ هو أن تكون علاقتنا بالمستقبل علاقة إرادة. هي العلاقة بالمستقبل المتعلقة بنا، التي نملك أمرها، كما كان يقول الرواقيون. بينما الأمل هو العلاقة بالمستقبل التي لا نملك أمرها! لذلك "ليس هناك أمل بلا خوف ولا خوف بلا أمل" كما يقول سبينوزا. إذن الحكيم لا يأمل: تكفيه المعرفة والعمل!

العلوم الإنسانية: لكن ماذا بإمكان الفلسفة أن تقترح على الشباب "المتمرّد اليائس"، على الذين "يُعانون" بلا هدف وبلا مستقبل؟

أ. ك-س. ما نُسمّيه بـ "يأس الضواحي" (ضواحي المدن الكبرى) هو أن الناس ليسوا إطلاقا في وضع يُمكنهم من أن تكون لهم هذه العلاقة النشيطة والإرادية بالمستقبل، لأنّهم لا يملكون أمر أيّ شيء تقريبا! أبعد من اليأس بالمعنى الذي أعطيه لهذا المفهوم، أقول أنّه ليس بوسعهم إلاّ الأمل: الأمل في ربح اليانصيب، الأمل في سعادة لا يملكون أمرها، الأمل في حدوث شيء ما.. هذا أيضا ما يعدّهم به السياسيون. لكن لا شيء يحدث أبدا إلاّ بالعمل، والعمل ليس قضية أمل، بل هو قضية إرادة! إن لم نكن أنست وأنا مُهمّشين مثل شباب الضواحي هؤلاء، فذلك لأنّ مستقبلنا بأيدينا على الأقل في جزء منه. لا يكمن الفرق في أن لنا أمل أكثر مما لديهم: بل لأننا في حالة رغبة أكثر ممّا هم فيه! وليس لأنّ لنا إرادة أكثر ممّا لهم، ولكن لأنّ أمر مستقبلنا بأيدينا في جزء مهمّ منه، لأنّ لنا "قدرة" أكبر كما يقول سبينوزا، لأنّ المجتمع يترك لنا فرصة الوجود أكثر. لذا أتحدّث عن "يأس منشرح ومسرور كما يتحدّث نيتشه عن "معرفة منشرحة" ومسرورة. يتعلّق الأمر بقليل من الأمل وبكثير من الرّغبة، لكنني أكرّر مرة أخرى أنّه لا يمكننا الرّغبة إلاّ فيما نملك أمره، ما يفترض أن شيئا ما يتعلّق بنا في الواقع! أمّا البؤس

فهو بالضبط عندما لا أملك أمر شيء. وبهذا ينتج عن اليأس مديح للإرادة والعمل: لا شيء للأمل، ينبغي القيام بكل شيء! هناك على أية حال شيء من اليأس في الوضع الإنساني إن عشناه بلا كذب وبلا وهم. بداية بسبب الموت الذي تتحطم على صخرته آمالنا. ثم بفعل هذه الآمال نفسها التي قدرها أن تكون خائبة دائما: إما لأنها لم تتحقق وإما لأنها تحققت. كم سأكون سعيدا لو حُزرت هذا العمل أو هذه المرأة أو هذا البيت.. وأتألم بطبيعة الحال إن لم أحزها. البطالة شقاء، مثل ألا يكون للإنسان محبوب أو ألا يكون له مسكن. لكن من مازال يعتقد أن العمل أو الزوج أو المسكن أمور كافية لتحقيق السعادة؟ هذا ما هو عظيم عند شوبنهاور، يشرح أن هناك لحظتين في الحياة: إما أن نرغب فيما ليس عندنا ونتألم نتيجة هذا النقص الذي نعانیه، وإما أن عندنا ما لم نعد نرغب فيه! ويواصل شوبنهاور: "تتحرك حياتنا مثل عقارب الساعة من اليمين إلى اليسار، من الألم إلى السأم" لماذا السأم؟ لأنني في اللحظة التي أصل فيها إلى هذه السعادة المأمولة أجد غياب السعادة في مكان حضورها المرتقب نفسه، وهذا الغياب هو الذي يسميه شوبنهاور عن حق: السأم. إن ألبرتين(*) حاضرة، ألبرتين غائبة في رواية في البحث عن الزمن الضائع لبروست: لما تكون غائبة يتألم بشكل فظيع، لما تكون حاضرة يُصابُ بالسأم. لذلك أيضا لا يمكن للنظر أن يصنع سعادةً إلاّ لضرير..

ما ينبغي أن نخرج منه هو فكرة أن الرغبة نقص لشيء ما. لن نستطيع أن نكون سعداء إلاّ بشرط الوصول إلى الرغبة فيما هو كائن

(*) ألبرتين-Albertine هي إحدى الشخصيات الأساسية في رائعة مارسيل بروس، رواية: في البحث عن الزمن الضائع-A la recherche du temps perdu، (المترجم).

وليس الرغبة فيما ينقُصنا. ما أُسِّيه بالرغبة العاملة، الرغبة اليائسة، وهو أيضا ما نسمّيه بالحب، هو في حقيقته: لا نستطيع أن نأمل إلا فيما هو غير موجود، لا نستطيع أن نحبّ -فيما عدا الوهم- إلا ما هو كائن! مثلما هو الحال في النسق السوسيوسياسي يتعلّق الأمر بالأمل القليل والرغبة الأكبر، الأمر نفسه في النسق الأخلاقي أو الوجودي، علينا إذن أن نأمل قليلا ونحبّ كثيرا. تتكثّف فلسفتي كلّها هنا، في هذا النقد للأمل، في هذا المديح للإرادة والحب.

حاوره: جون-فرانسوا دورتييه
(العلوم الإنسانية، عدد 3، فيفري 1991).

العودة إلى فلسفة الأخلاق

حوار مع: مونيك كانتو-سبربر(*)

الموضوعات التقليدية لفلسفة الأخلاق هي موضوعات الخير والشرّ والعدالة والسعادة... ماهي الأدوات الفكرية التي تقترحها إزاء قضايا الأخلاقيات المعاصرة؟

العلوم الإنسانية: كيف نؤطر الفلسفة الأخلاقية ضمن مجال التفكير الفلسفي؟

م. ك-س. يمكن إعطاؤها تحديدا مفاهيميا: هي فلسفة تتحدث عن الخير والعدالة والشجاعة والسعادة الخ. لكنّها أيضا الإرث المتراكم منذ ألفي سنة من التفكير حول ما كان الإغريق يسمّونه بفلسفة الأخلاق-l'éthique.

القضية المركزية في هذا التفكير هي الفعل الإنساني: ما هي الشروط التي يكون هذا الفعل حسنا وفقها؟ إنّها فلسفة عملية بالمعنى الواسع تُعنى بالحياة الإنسانية باعتبارها مُتتاليات من الأفعال المتّجهة نحو أهداف. فلسفة الأخلاق ليست علما دقيقا كما لاحظ أرسطو من قبل، لكنّها تأمل يتغذّى من التجارب والتقاليد ومن كثير من المعارف الأخرى، تبدأ بالأدب وتنتهي بالدين.

(*) فيلسوفة. مديرة أبحاث في المركز الوطني للبحث العلمي-CNRS، أشرفت على قاموس الأخلاق - Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, Puf, 1996.

العلوم الإنسانية: هل هدف فلسفة الأخلاق هو صياغة مبادئ
للفعل تكونُ كونيّةً وتنطبق على فاعل أخلاقي تجريدي من ثقافتها
وعصرها؟

م. ك-س. ليس هناك إجماع عند الفلاسفة في هذا الموضوع. فكرة
أنّه توجد نواة لإكراهات/اشتراطات أخلاقية كونية، فكرة تنتمي إلى
التقاليد الكانطية التي لا تمثّل إلاّ فترة من الفكر الأخلاقي. الفلسفة القديمة
في مجموعها وكثير من التيارات المعاصرة تُعارض هذه الفكرة لأسباب
مختلفة. البعض يعتقدون بأن المفاهيم الأخلاقية مُحَدَّدة داخل الثقافة وأن
الإكراهات ليست وليدة المنطق العملي مباشرة، لكنّها تأتي من محيط
اجتماعي وثقافي. لكنّ ذلك لا ينزع عنها طابعها الأمري/الإلزامي
داخل المجموعة المعنية. ينتقد فلاسفة آخرون الكونية الكانطية لتجاهلها إلى
أي مدى تتعلّق هذه الإكراهات الأخلاقية بالقدرات النفسية الإنسانية.
يتعلّق الأمر عندهم بفهم ما يعنيه هذا النزوع الكوني لدى الناس إلى
المعيارية. هكذا شهدنا في السنوات الأخيرة ظهور أعمال جيّدة حول
العلاقات بين فلسفة الأخلاق وفلسفة العقل الإنساني، حول فلسفة علم
النفس، حول العلاقة بين التمثيلات الأخلاقية وإكراهاتها.

العلوم الإنسانية: شهدت فلسفة الأخلاق انحسارا لعشريات كثيرة،
ونراها الآن تعاود الظهور منذ سنوات، كما نرى معاودة الاهتمام بها في
الجامعة. هل لهذا علاقة بطلبات الأخلاقيات المهنية التي تظهر في المجتمع؟

م. ك-س. نلمس من المجتمع طلبا لتقنين الممارسات. يبدو ذلك
جليا في مجالات علوم الحياة والصحة وفي قطاعات أخرى كالبيئة
والمحيط والإعلام والعلاقات مع عالم الحيوان. يُهتَمُّ في عالم الأعمال
كثيرا بهذه القضايا. فرنسا غير متقدّمة كثيرا في هذا المجال. أخلاقيات
الطب وأخلاقيات الأعمال تُدرّسان في البلدان الأنجلوسكسونية منذ

ثلاثين إلى أربعين سنة، في ألمانيا أيضا حيث هي أحد اهتمامات اللاهوتيين.

الآن أيضا، لا يهتمّ بها الفلاسفة حقيقة. هناك نوع من نقاء التخصص الفلسفي الممارس بشكل مُبهم يجعل الفلاسفة لا يتزوّدون - إلاّ في حالات استثنائية - بالأدوات الضرورية للإجابة عن هذه الأسئلة. لمّا كان يجب في أخلاقيات الطبّ تناول قضية توزيع المصادر النادرة (مثلا تحديد معايير الاستفادة من آلات تصفية الدّم) فإنّه ينبغي امتلاك أدوات التفكير مثل نظرية الاختيار العقلاني ونظرية القرارات المتخذة بالإكراه ومعرفة الأعمال المنجزة عن "نوعية المعيشة". وإلاّ فإنّه ليس للفيلسوف من حلّ سوى الإجابة بطريقة إيديولوجية.

العلوم الإنسانية: لكن هل تعتقدون أنّ هناك فيما وراء هذه القضية،

قضية وضع قواعد للنشاطات المهنية، طلبا حقيقيا لتفكير أخلاقي؟

م. كـس. أنا متشائمة شيئا ما في هذه النقطة. لا أشكّ في أنّ هناك طلبا لوضع قواعد الممارسات وتقنين العلاقات الاجتماعية لكنني أخشى أيضا من ألا يكون ذاك سوى طلب لإضفاء أخلاقية وليس طلب فلسفة أخلاقية. لا يتعلّق الأمر بالنسبة للفلاسفة بالإجابة عن هذا. لا معنى للقضايا عندهم إلاّ إذا أخذت بطريقة نقدية، مع توفير وسائل إعلام وأدوات تحليل وأمثلة ملموسة. لا يمكنهم الاكتفاء بقول "افعلوا هكذا، عيشوا هكذا".

العلوم الإنسانية: هل يمكن القول إنّّه توجد في فرنسا مقاربتان

كبيرتان للقضايا الأخلاقية، واحدة تتّجه نحو مطابقة أفعالنا لمعايير وقيم، والأخرى نحو تقييم للنتائج العملية لأفعالنا؟

م. كـس. هذا بالضبط أحد النقاشات الكبرى للفلسفة المعاصرة.

"العواقبية-conséquentialisme" (من العواقب، ج عاقبة، أو نتيجة-المرجم) تؤكد أنّ الفعل الأخلاقي هو الذي يأخذ بعين الاعتبار عواقب

أعمالنا، سواء أعلق الأمر بالفاعل أم بالأشخاص الآخرين المعنيين. لأجل هذا الفعل، قد يجد الفاعل نفسه مسوقا لارتكاب أفعال مُضادة للمعايير. الأطروحة الأخرى، ترى أنه علينا الالتزام باحترام المعايير التي هي صالحة دائما وخالدة وذلك مهما كانت النتائج المُنتظرة.

إنه حرج حقيقي، فرغم كلِّ محاولات الصُّلح بقي هذا الاختلاف موضوعا للنزاع بين التيارات الفلسفية. لا تصادف "العواقبية" باعتبارها طريقة في رؤية الأشياء نجاحا عند الفلاسفة الفرنسيين، بينما تلقى نجاحا كبيرا عند المفكرين الأمريكيين والألمان.. يعني ذلك أن الجميع يستعملونها من أجل العيش: يجهل الفرنسيون مفهوم العواقبية لكنهم يمارسون كلَّ يوم فلسفة أخلاق المسؤولية. الفلاسفة الذين يرفضون هذه المقاربة هم كانطيون أحيانا ويدافعون عن وجود مبادئ مُطلقة، لكن لا أحد بإمكانه أن يُدعم أخلاقية إرسال ولو شخص واحد للموت لتجنب حرق قاعدة كمنع الكذب مثلا. إذن حتى الكانطيون عليهم أحيانا تبني محاججة "عواقبية"، ومن مهام الفلسفة الحالية إيجاد طريق مرور بين هاتين المقاربتين المتعارضتين بوضوح.

أنتظر الكثير من الفلاسفة الفرنسيين لأنهم يملكون ثقافة تاريخية لا توجد أحيانا عند الفلاسفة الأنجلوسكسونيين. الفلسفة الفرنسية اليوم مُفتحة على ما يجري القيام به في بلدان أخرى، خصوصا في إنجلترا والولايات المتحدة. هذا أمر جيد كثيرا، ذلك لأن فلسفة الأخلاق الأنجلوسكسونية بقيت متمركزة حول المسائل الأكثر أساسية للتخصُّص، مثل السعادة ومعنى الحياة والفضيلة والإرادة، في فترة هَجَرَ فيها الفلاسفة الفرنسيون هذه المسائل. علينا نحن الآن أن نعطيها ثانية العمق التاريخي الذي قد ينقصها.

حاورها نقولا جورنيه

(العلوم الإنسانية، عدد 69، فيفري 1997).

الفصل الخامس

فلسفة العلوم

العلم ورهائنه

جون-فرانسوا دورتيه

باشلار: من المعنى المشترك إلى التفكير العلمي،

عن تكون العقل العلمي

جاك لوكومت

كارل بوبر:

العلم والمنطق النقدي

جاك لوكومت

بول فويوراباند:

نظرية فوضوية للعلم

جاك لوكومت

من نموذج إلى آخر:

عن بنية الثورات العلمية

(توماس س. كوهن)

زورا بيتراسكي

العلم ورهائاته(*)

جون فرانسوا دورتييه(**)

"مارستُ العلم طيلة حياتي كلّها وأنا أعرف تماما ما هو. لكنني غير قادر على الإجابة عن سؤال "ما هو العلم؟". هكذا كان يقول الفيزيائي ريتشارد فرايدمان الفائز بجائزة نوبل للفيزياء سنة 1966. ولغيا ب مقترحات تعريفية بسيطة يحاول الإيستمولوجيون تعريف مناهج العلماء ووصف ممارساتهم الحقيقية.

لا يوفر العلم إطلاقا لمن مارسه قليلا تلك الصورة لعالم حضاري قوامه النظريات المحققة والحقائق النهائية والدلائل القطعية. يظهر أحيانا كثيرة في شكل حبكة من المعطيات المبعثرة والفرضيات المؤسسة أو غير المؤسسة ونظريات محلية بلا وحدة.

التعريف المستحيل

تصفّحوا كتب الإيستمولوجيا⁽¹⁾ وقرأوا رسائل المنهجية وغوصوا في المعاجم... ستجدون بصعوبة تعريفا واضحا ودقيقا للعلم. يمكن أن تكون هذه الحقيقة مُفاجئة، ذلك أنّه إذا كان هناك مجال فكري يحقُّ لنا فيه انتظار تعريف دقيق وصارم فهو هذا! تفسّر هذه

(*) مجلة العلوم الإنسانية، عدد 11، نوفمبر 1991.

(**) رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية.

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

المفارقة أسبابٌ عدّة: أولاً، الفكر العلمي هو جزء من هذه الوحدات التي يسهلُ التعرفُ عليها لكن يصعبُ تعريفُها كالموسيقى والمرض.

ثمّ إن تحديد معايير العلم يعود إلى اقتراح نموذجٍ وتسطير حدودٍ بين ما هو علمي وما هو غير علمي. هل يجب إدراج التحليل النفسي في خانة العلوم؟ هل هي علميةٌ النظريةُ الباعثةُ على الشك، التي تلقى معارضةً واحتجاجاً مثل علم اجتماع البيولوجيا (السوسيوبيولوجيا - sociobiologie)؟ وحدهم منظّرو الإبيستمولوجيا المسماة معيارية يتصدّون للتمرين الصّعب، المتمثّل في وضع الحدود بين النشاطات العلمية والنشاطات الفكرية الأخرى.

أخيراً ليس أكيدا وجودُ خطوط مشتركة بين تخصصات مختلفة كثيراً كالفيزياء النظرية والتاريخ والأنثروبولوجيا والبيولوجيا الجزيئية (الذرية) وفيزياء الأعماق. هل ينبغي أن يوجد علمٌ أو أن توجد علوم؟

ستكون مسائل التحديد هذه أكاديميةً في النهاية بقدر كافٍ، وبيزنطية إن لم تتبلور خلفها رهانات حقيقية للمجتمع: كيف نميّز علماً حقيقياً عن علم زائف يتدثّر بخطاب عالم؟ ألا يوجد في كلّ علم شيءٌ من اللاعلمية؟ هل يملك العلماء الحقيقة؟

يتناول التقليدُ الإبيستمولوجيُ النشاطَ العلميَ بوجهتي نظر مختلفتين. هتّم نزعةٌ مسماةٌ "عقلية" يمثّلها المحترم كارل بوبر أكثر من غيره، بحصر النواة الصّلبة للنشاط العلمي لفصله عن الخطابات المجاورة: الإيديولوجيا والفلسفة والعلم الزائف... أما النزعة الأخرى وهي نزعة علم الاجتماع وتاريخ العلوم فتقترح قراءةً أخرى مختلفة تماماً يُكشّف فيها عن جزء غير قابل للاختزال من التاريخية والإيديولوجيا والمسلّمات غير المبيّنة ضمن المدونة العلمية.

القطب الفلسفي والعقلي

يساند التيار العقلي بمعنى واسع رؤيةً للعلم تستند إلى أربعة

مبادئ:

- **صرامة الإجراء:** إذا كان البحث يعرف صيغا مختلفة فإن عليها جميعاً أن تحترم المعايير الدنيا للصرامة (الوضوح المنطقي الداخلي والتوافق بين النظرية والمعطيات). وحده الشخص المتحرّش مثل بول فويراباند-Feyerabend يجرؤ على التأكيد بـ "إن كل شيء مسموح به" في مجال المنهج. (انظر المقالة المخصصة له فيما يلي).
- **الموضوعية والكونية:** الخطاب العلمي موضوعي. صيغة أينشتاين: $E = mc^2$ معروفة في طوكيو كما في واشنطن. معروفة من البوذي كما هي معروفة من المسيحي. لا تتعلّق الصيغة بالمعتقدات أو بالآراء. لكن قد يُقال ألا يبرهن وجود تيارات فكرية مختلفة في الفيزياء وعلى الخصوص في العلوم الإنسانية على أن الكونية والموضوعية عبارة عن وهم؟ يجب العقلانيون على ذلك بالقول بأنّه توجد في كلّ علم نواة صلبة تفلت من نقاشات المدرسة: كقياس الحراك الاجتماعي في علم الاجتماع، دراسة العلاقات بين الإنتاجية والعمل في الاقتصاد مثلاً، وأيضاً تحديد تواريخ أصول المجرات. الباقي كلّهُ ليس سوى تخمين وافتراضات ونظريات تنتظر التحقق منها.
- **التطور ومراكمة المعرفة:** تنضاف المعلومات إلى المعلومات، وتاريخ العلوم في تطور دائم. الكيمياء الحديثة تتجاوز كيمياء لافوازييه-Lavoisier. تعرف علوم العقل منذ عشرين سنة قفزة إلى الأمام في المعلومات لا يمكن تجاهلها، وذلك بفضل تقنيات الاستكشاف.

- التجريح والتحقق، مبدعان مؤسسان: يُحدّد كلّ علمٍ جديرٍ بهذا الاسم إجراءات لمراقبة خطابه ومراجعة نقدية ومواجهة للحقائق. باختصار: إنّه يزعم تأسيس نتائجه والبرهنة عليها. (انظر المقالة عن كارل بوبر فيما يلي).

هذه العقلانية هي صورة من الفلسفة الضمنية للعلماء. إن صادفنا رجال علم يجذبون بصفارات اللاعقلانية (انظر الإطار فيما يلي) فذلك لا يتم إطلاقاً في ممارسة تخصّصاتهم نفسها كما يتحقّق من ذلك الفيزيائي الفلكي إيفري شاتزمان-Evry Schatzman.

تاريخ العلوم وسوسيولوجيتها

"الذين يشيدون بتحليل عقلائي للعلم يتخاصمون مع الذين يدعّمون تحليلاً تاريخياً مستنداً إلى علم الاجتماع وعلم النفس"⁽¹⁾. وماذا لو كان العلم ثقافة كالأخرى؟ وماذا لو كانت تختفي وراء إرادة الصرامة وهم الموضوعية التي يتحلّى بها العلماء مُسلّماً لا يمكن توضيحها، أو عقائد أو إيديولوجيات؟ أو حسابات تقريبية مبنية على الصدفة أو ممنوعات؟ وماذا لو كانت جماعة العلماء جماعة إنسانية كالأخرى لها شهواتها ورغباتها وعقائدها ومبادئها السلطوية وعدم قدرتها على التمييز؟ يصف لنا التاريخ وعلم النفس أعمالاً إنسانية تكافح ضدّ التاريخ والإكراهات الاجتماعية والعقليات.

مثال: أحد أكثر مجالات التاريخ خصباً يتعلّق بتطوّر المصطلحات المهيمنة. نجد عند توماس س. كوهن-Kuhn (انظر فيما يلي المقالة

(1) L. Laudan, *La Dynamique de la science*, Mardaga, 1987.

بعنوان: من نموذج إلى آخر) وإيمر لأكاتوس - akatos وجيرالد هولتون-Holton وكذلك في التقاليد الفرنسية (اسكندر كويري- Koyré وغاستون باشلار وجورج كانغيلهام-Canguilhem وجون كافاياس-Cavaillès وميشال فوكو وفرانسوا جاكوب وغيرهم)، الفكرة التالية: كل فترة محكومة بصيغة نظرية تنظم التخصص وتقود الأبحاث. تُسمّى هذه الصيغة بالنموذج-paradigme حسب ت. كوهن بالإيستمى-épistémé حسب م. فوكو وبرنامج البحث-programme de recherche حسب إ. لأكاتوس و(موضوعة؟؟)-thémata حسب ج. هولتون. يُوضّح كتاب: من علم إلى آخر⁽¹⁾ وهو من تأليف جماعي أشرفت عليه ايزابيل ستانجرس-Stengers وهي فيلسوفة ومؤرّخة علوم من الجيل الجديد كيف تجاوز بعض المصطلحات. هكذا مرّت مصطلحات انتقاء-sélection/تنافس-concurrence في القرن الـ 19 من البيولوجيا إلى الاقتصاد، وحول نموذج الحساب/paradigme de calcul من الإعلام الآلي إلى علوم العقل، الخ.

يغدو العلم من هذا المنظور مدينا لمنطق تاريخي. لا يؤثر هذا في وضعية العقلانيين ولا يصدر حكما على العلم، إنّما تعطي عن نفسها صورة أقلّ نعومة وأقلّ صفاء وأقلّ كونية. لا يشهد علم الاجتماع أو تاريخ العلوم ضدّ العلم بل يدعوان إلى تجاوزه الدائم: تلك هي ديناميكية العلوم حسب لاري لودان-Laudan⁽²⁾.

(1) I. Stengers (dir.) *D'une science à une autre*, Seuil, 1987.

(2) سبقّت الإشارة إليه.

المنطق التنظيمي للعلوم

بعد التساؤلات الفلسفية عن الطبيعة ومنطقها الداخلي تأتي إذن الأسئلة الأكثر اعتيادية حول نظامها وإدماجها الاجتماعي. فالعلم، حسب سيلفان أورو-Auroux وهو فيلسوف علوم ومؤرخ لسانيات، هو: "نسق يتشكل من ثلاث مكونات:

- نظرية: مصطلحات، بروتوكولات تجريبية، إلخ.
- سوسيولوجية: هيئات، تسيير فترة الخدمة، تنظيم التخصصات، إلخ.
- عملية: فوائد المعارف، البيداغوجيا، الوطنية، التطور الاقتصادي والتكنولوجي، إلخ."⁽¹⁾.

من الوسائل التي يمكن أن نفهم بها تاريخ العلوم (أي الحركة في مجال العلوم) دراسة العلاقات بين هذه المكونات الثلاث بواسطة عناصرها. إذن تنضاف القضايا النظرية إلى مسائل تنظيم العلم. العلم في واقع الأمر لا يتلخّص في نظريات ومعطيات وتجارب. إنّه محمول من أفراد وهيئات. تسيير فترات الخدمة والاعتمادات المرصودة وصراعات التأثير بين التخصصات ومنطق التنظيم، كلّها أمور لها وزنها في التطور العلمي.

الظاهرة الأكثر كثافة في تنظيم البحث هي بلا منازع انفجاره من حيث التخصصات والكمّ. تُرجم تقسيم العمل الفكري إلى تخصصات دقيقة للمعارف: ففي الكيمياء مثلاً، لا يكون الإنسان كيميائياً، بل متخصصاً في إحدى شعبها (احتراق المواد غير المتجانسة مثلاً). هناك

SAuroux, "Quatre lois ou généralités explicatives. A propos du (1)
Sprachtheorie : développement du comparatisme en Europe"
und Theorie des Sprachwissenschaft.

آلاف المؤرخين في العالم، لكن لا يوجد عمليا أي كرسى لتاريخ الحضارات، إنه أمر عادي أن يمكن التحقق من أنه ليس بإمكان أي عالم على الإطلاق أن يتفوق في مجموع مجالات تخصصه. المعلومات تتراكم لكن المستخلصات نادرة. مازالت صورة إينال-^(*) image d'Epinal التي تمثل العلم الذي يتطور بطريقة بطيئة ومتواصلة، يقدم فيها كل فرد إسهامه ويضع لبنته، مقبولة من قسم كبير من العلماء. والحال أن وضع حجرة فوق حجرة بلا مخطط للمجموع ولا معمار ينتهي إلى إحداث ركام وليس إلى إقامة بناء.

يبدو عبور التخصصات أو تعددها-interdisciplinarité (موضة اليوم). أداة لسدّ النقص في الفكر العلمي "الذي شوّهه التخصص" (إدغار مورين). مع ذلك يستحقّ المطلب العادل لفكر عام أن يتساءل عن سداد رأي عبور التخصصات أو تعددها وانسداداتها.

يُبين تحقيق حول التجديد في العلوم الاجتماعية -مدعم بأمثلة- قام به أستاذان في العلوم السياسية، أن معظم التجديدات النظرية تحدث في الهوامش الهجينة التي تلتقي فيها التخصصات. يرفضان مبدأ "تعدد تخصصات لكل شيء". هناك مثال ضمن ألف مثال، هو مثال اللقاء الحديث بين البيولوجيا والأنتروبولوجيا الذي فتح مجالا خصبا للاكتشافات المتعلقة بأصول الجماعات البشرية، ملاحظة الطبائع الدموية أو المسافة الجينية بين الشعوب تسمح باكتشاف علاقات القرابة بينها: "يمكن لليحمور وعامل البندرة^(**) والسماق-prophyrine أن تُقدّم شهادة

(*) نوع من الرسوم الشعبية ذات أسلوب بسيط وساذج كان يوزعها الباعة المتجولون طبع كثير منها في إينال (وهي بلدة فرنسية) في القرن الـ 19. (المترجم.).

(**) من البندورة، الطماطم.

قيِّمة أمام لجنة المؤرِّخين وعلماء الآثار والجغرافيين حول الخمير أو الفيكينغ أو الإينو وهنود أمريكا"⁽¹⁾.

تبقى الإرادةُ الأسطورية في تأسيس معرفة موحَّدة تسمو بالتخصّصات وتُدْمج المعارف المتخصّصة في معرفة عامّة. يأخذ هذا الطموح في العلوم المسماة دقيقة شكلَ فلسفة جديدة للطبيعة. أما بالنسبة للعلوم الإنسانية فإنَّ مشروعها البدئي: توفير نظرة عامّة عن الإنسان وقدره يبحث لنفسه اليوم عن ممثلين، لكن بلا جدوى.

لَمَّا يَسْحَرُ الْعِلْمُ الْعَالَمَ مَرَّةً أُخْرَى

"هناك أشياء كثيرة في الأرض وفي السماوات لا يمكن لكلّ الفلسفة أن تحلم بها" (شكسبير).

أسمى عالم الاجتماع ماكس وير ظهور الفكر العلمي والعقلاني في الغرب بـ "خيبة أمل العالم". تشكّلت العلوم الكلاسيكية ضدّ الدين والأساطير والعقائد الباطنية. أخذت مكانَ عالمٍ تملأه الأرواح والقوى الغيبية والقدرات السحرية، طبيعة أُزيلت عنها روحانيّتها تحكّمها قوانين واضحة بفكر عقلاني.

أنزل الفكرُ العلميُّ في الوقت نفسه الإنسانَ من مكانته في مركز الكون. هجرت الأرضُ مع ثورة كوبرنيقوس مركز العالم لتغدو كوكبا ضمن كواكب أخرى. أما ثورة داروين فقد وضعت النوع الإنساني بكلِّ تواضع في مكانه باعتباره فرعا ضمن فروع أخرى من تنوع الأنواع الحيوانية.

M. Dogan et R. Pahre, *L'innovation dans les sciences sociales, La marginalité créatrice*, Puf, 1991.

لكن ها هي ذي تظهر منذ سنوات في قلب الصرح العلمي نفسه تساؤلات تُضعف البناء العقلي الجميل الذي صهره العلم الكلاسيكي.

مبدأ الإنساني-anthropique

تشكيل الأبنية المفاهيمية/المصطلحية لسيناريوهات ميلاد العالم تُبين أن العالم الحالي مستبعد كثيرا. يكفي تغيير بعض معايير الظروف البدئية بطريقة متناهية الصغر ويتشظى العالم أو ينفجر. أثارت هذه الحجّة الكونيين من الاضطراب وأدّت إلى القول بـ "مبدأ الإنساني" ومفاده أن كل شيء يجري كما لو أن العالم الحالي قد شُيّد وفق وجود الإنسان الواعي...

توصّل الإنسان الذي كان مع الفيزياء التقليدية يجد نفسه محصورا في هامش عالم غريب عنه، يتجاوزه وهو ثانوي فيه وزائل وجِد هنا صُدفة، إلى بناء "تحالف جديد" مع الطبيعة⁽¹⁾.

إزالة الصفة المادية عن الواقع

تجد الفزياء الكمية نفسها اليوم في مواجهة جزئيات أساسية ذات تصرّفات غريبة: إنها تبدو في شكل رُزم من الموجات لا يمكن تحديد أمكنتها تنعم بهمة التواجد في كل مكان. فجأة تفلت الصفة المادية من الفيزيائي في المستوي اللامتناهي الصّغر⁽²⁾.

سرّ التعقيد

ينزع الكون نحو التعقيد من الذرّات إلى الجزئيات من الجزئيات إلى الأجهزة الحية، من الكائنات وحيدة الخلية إلى العقل الإنساني (وهو

I. Prigogine et I. Stengers, La Nouvelle alliance, Gallimard, 1979. (1)

S. Ortolí et J.-P. Pharabod, Le Critique des cantiques, LGF, 1987. (2)

قمة التعقيد في نسق الطبيعة). تبدو الطبيعة سائرة وفق نظام يتوسّع نحو مزيد من التعقيد. التنظيم الذاتي هو تحدّ كبير للفكر العلمي المعاصر.

انطلاقاً من هذه الأسئلة الكبرى نريد اليوم عدداً من العلماء يحاولون إقامة جسور بين العلم والفلسفة والدين. يذهب هنري أتلان- Atlan وهو أحد مُنظّري التنظيم الذاتي إلى البحث عن اتحاد جديد بين المنطق العلمي والفكر الأسطوري، ويتحدّث بعض الفيزيائيين مثل ستيفت هاوكينس- Hawkins أو ترينه كسيوان تيوان- Xuan Thuan في كتبهم التبسيطية عن وجود الله...

هل يمكن أن تُعالج هذه القضايا في إطار العلم الكلاسيكي أم هل تتطلب نماذج جديدة؟ قادت الكونيات الحديثة وعلم الذرات العلماء إلى إبداء فرضيات عن طبيعة الواقع وعن أصول الكون التي هي غير قابلة للتأكد حقاً. نلمس هنا حدود العلم⁽¹⁾. يُغذّون في الواقع عدداً من الأفكار حول مكانة الإنسان في الكون. أين ينتهي العلم وأين يبدأ التفكير الفلسفي في فرضيات بعض العلماء؟

إذا كانت الطبيعة تدعو إلى العودة إلى نظرة مندهشة، إذا كان يبدو أن العلم المعاصر "يسحر من جديد" العالم فينبغي ألاّ تتنازل عن أداة العقل كما تقول لنا الفيلسوفة الشابة دومينيك تيري- فورناسياري- Tèrré-Fornacciari، وأن نتميّز بين النتائج العلمية والتعميمات الفلسفية التي تُلصق بها⁽²⁾.

(1) R. Morris, Aux confins de la science, Archipel, 1991.

(2) D. Tèrré-Fornacciari, Les Sirènes de l'irrationnel, quand la science touche la mystique, Albin Michel, 1991.

باشلار: من المعنى المشترك

إلى التفكير العلمي

عن كتاب غاستون باشلار:

تكوين العقل العلمي(*)

جاك لوكومت()**

في كتابه الكبير يُحلّل غاستون باشلار (1884-1962) خصائص التفكير العقلاني العلمي، وأكثر أيضا العقبات الذهنية التي تعرقل ظهوره. بهذا يقيم تمييزا واضحا بين المعنى المشترك والتفكير العلمي. لا يمكن التفكير عقلانيا علميا إلا بعد تجاوز بعض العقبات الإبيستمولوجية، بعد إعادة النظر في بعض البديهيات الخاطئة، والتفكير غير السوي.. الخ. تلك هي الأطروحة المركزية لكتاب: تكوين العقل العلمي.

العقبات الإبيستمولوجية

العقبة الإبيستمولوجية الأولى هي "التجربة الأولية" أي التجربة

(*) تقديم كتاب غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي - La Formation de l'esprit - scientifique, Vrin, 1938 الصادر في العدد رقم 48 من مجلة العلوم الإنسانية لشهر مارس 1985.
(**) صحافي علمي.

التي لم يُصاحبها حسّ نقدي وتساؤلي. الانطباعات والأحاسيس المتولدة عن حواسنا وتجاربنا اليومية هي كوابح لفهم حقيقي للعالم. للتمثيل لكلامه يأخذ باشلار مثال الكهرباء. كان الناس يتدافعون في القرن الـ 18 إلى التجارب المُسلية التي كان جمهور الطبقات الراقية يُقبل عليها ويقشعرّ بتأثير الصّدمات الكهربائية، بينما "كان ينبغي انتظار العلم (المُمل)، علم كولومب-^(*) Coulomb، لاكتشاف القوانين العلمية الأولى للكهرباء". في حالة، هناك إدراك فوري لظاهرة، لكن بلا فهم، في الحالة الثانية يتبلور مسار حقيقي للتفسير ناتج عن جهد في التحرير. النتيجة التي يستخلصها باشلار هي: "التجارب الأكثر حيوية والأكثر صُوراً هي مراكز لاهتمام خاطئ". هناك عقبة أخرى هي عقبة المعارف العامة التي تعرقل ازدهار مصطلحات دقيقة. فمثلاً جُمعت تحت مصطلح coagulation -تجمّد أشياء أكثر تنوعاً من تخثر/تجمّد الدم - coagulation du sang أو تصلّب المعادن المنصهرة أو تجمّد الماء. بل ذهب أحدهم في كتاب بعنوان: أصول العالم والأرض على الخصوص - *l'origine du monde et la terre en particulier* إلى أن "الحيوانات جاءت من مادّة سائلة أصبحت صلبة بفعل نوع من التجمّد".

محاولة قريبة من هذا تتمثل في استعمال التماثلات والتشبيهات. الإسفنجية مثلاً نموذج اعتيادي عُمّم بتعسّف، بتفسيرها لكل شيء انتهت إلى عدم تفسير أيّ شيء. يجزم ريومير-^(**) Réaumur بأنّه يمكن ضغط الهواء بصورة معتبرة لأنّه يشبه الإسفنجية.

(*) فيزيائي فرنسي (1736-1806). له أبحاث في الكهرباء وقوانينه، أطلق اسمه "كولمب" على إحدى وحدات القياس الكمي للطاقة الكهربائية. (المترجم).

(**) رونييه انطوان فرشولت دو ريومير - René Antoine FERCHAULT de REAUMUR فيزيائي فرنسي 1757/1683.

وصرَّحَ عالم آخر بأنَّ الأرض عبارة عن إسفنجة وهي مهد
العوامل الأخرى بينما اعتبر أحد المؤلِّدين (أي طبيب توليد) بأن "الدم
هو إسفنجة مُشبعة بالنار". وعند آخرين، الحديد إسفنجة تتضمَّن سائلا
مغناطيسيا.

مسار أصيل

وُلد غاستون باشلار في شهر جوان من سنة 1884 في بلدة بار-سير-
أوب/Bar-sur-aube الفرنسية. لم يعرف إطلاقا المسار التقليدي
للجامعيين، فبعدما كان مراقبا في إحدى الإعداديات اشتغل في
مصالح البريد فترة. تابع سنة 1912 في سنّ الـ 28 دراسات جامعية
في كلية العلوم. عمل بعد الحرب مُدرِّسا للفيزياء والكيمياء مدة اثنتي
عشرة سنة في بلدته. أصبح سجلُّه الجامعي ثريا ابتداء من سنة 1920
، وفي سنة 1922 أصبح مُرّزا في الفلسفة. تحصَّل على شهادة
الدكتوراه سنة 1927 وكان سنُّه حينها ثلاثة وأربعين عاما، ثم أصبح
أستاذا في جامعة ديجون ثم في السوربون حتى سنة 1954. توفي سنة
1962.

مؤلفاته الأساسية:

Le Nouvel Esprit scientifique, 1934 - الروح العلمية
الجديدة.

La Formation de l'esprit scientifique, 1938 - تشكُّل العقل
العلمي.

La Psychanalyse du feu 1938 - التحليل النفسي للنار.

Le rationalisme appliquée, 1949 - العقلانية التطبيقية.

حبائل (من أحبولة) المعنى المشترك

تشكّل المقاربة العلمية إذن في قطعة جذرية مع صيغنا التقليدية للتفكير والتعبير. "الرأي - يواصل باشلار مُسدداً ضرباته - يُفكر بصورة سيئة، بل لا يفكر إطلاقاً، إنه يترجم حاجاته إلى معارف (...) لا نستطيع أن نؤسس شيئاً استناداً إلى الرأي، ينبغي تخطيطه أولاً، إنه أول عائق ينبغي تجاوزه". يرفض باشلار إذن أولئك الذين يتخذون إدراكنا الفوري أداةً للمعرفة. إن القدرة على صياغة تساؤلات سديدة وصائبة هي علامة للعقل العلمي الحقيقي: "كلُّ معرفة زوجة لسؤال. لو لم يكن هناك تساؤل لما أمكن أن توجد المعرفة العلمية. لا شيء يأتي هكذا من تلقاء ذاته. لا شيء يُعطى. كلُّ شيء يُبنى ويُشكّل". يقترح باشلار وبغرض بيداغوجي التمييز بين ثلاثة مراحل كبرى في تاريخ الفكر العلمي مع الإشارة إلى أن الأمر لا يتعلق هنا إلا بـ "بطاقات تاريخية عامة":

"الوضعية قبل العلمية" وتمتدّ من العصور القديمة إلى القرن الثامن عشر.

"الوضعية العلمية" التي كانت قيد التكوين في نهاية القرن الـ 18 لكنّها تظهر خصوصاً في القرن الـ 19 وبداية القرن الـ 20.

"العقل العلمي الجديد" الذي بدأ بالتدقيق سنة 1905 لما جاءت نظرية النسبية لتقلب نظرتنا للعالم.

في المستوى الفردي أخذ العقل العلمي مكانه في ثلاث مراحل متتابعة أيضاً هي:

"الوضعية المتجسّدة" وفيها يكتفي العقل بالإدراك الفوري للواقع أو بالشرح الذي يُقدّمه الأدب الفلسفي. يُحرّك الفرد فضولٌ ساذجٌ، للعب بالفيزياء كي يتسلّى ويستمتع بكلّ ظاهرة تجريبية تخرج عن حدود المعتاد.

"الوضعية المتجسّدة-التجريدية: وفيها يقوم العقل بخليط من التجريد والحدس وهو ما يمثل مفارقة. يظل الفرد أحيانا في دوغمائية استنتاجية مؤولة تلقائيا للواقع عبر النظريات التفسيرية القبلية الكبرى.

"الوضعية التجريدية": وهي التي ينفصل فيها العقل فعليا عن الإدراك والحدس الفوري. يتعلّق الأمر "بوعي/ضمير علمي مؤلم"، مستعدّ دائما لإعادة التّظر في المحصول الآني بتصحيح الأخطاء السابقة. "في العمل العلمي فقط - يؤكد باشلار- يمكننا أن نحبّ ما نقوم بتدميره، يمكننا تأسيس الماضي بنفيه، يمكننا احترام الأستاذ في الوقت الذي تُعارض فيه آراءه". هناك أخطاء إيجابية هي تلك التي تسمح لنا بالتساؤل عن الواقع، بما أن العقل العلمي سيتشكّل في النهاية "في صورة مجموعة من الأخطاء المُصحّحة". لكن المرور إلى العقل العلمي الحقيقي ليس تمرينا مريحا.

مثلما أن هدف التحليل النفسي هو مساعدة الفرد على التحرُّر من ماضيه النفسي (البيكولوجي)، فإن غاستون باشلار يعتبر أنّه بإمكان "تحليل نفسي للمعرفة الموضوعية" أن يسمح للشخص بالتحرُّر من الأفكار والآراء المُسبّقة لمعتقداته السابقة، وهو بالضبط الهدف الذي وضعه لكتابه: "الكشف عن العوائق الإيستمولوجية هو الإسهام في تأسيس المفاهيم الأولى لتحليل نفسي للعقل".

التحليل النفسي للمعرفة الموضوعية

قد يفاجئ استعمالُ مصطلح التحليل النفسي في سياق كهذا، لكنّ غاستون باشلار يُلزم نفسه بتوضيح أن الأخطاء التي يصوغها العقل قبل العلمي مرتبطة بنوع من "اللاشعور العلمي" الذي تُذكر موضوعاته ذات الطابع الشبيه بالجنس بموضوعات اللاشعور الفرويدي.

مثلاً: العلاقة الكيميائية التي قوامها جسمان مختلفان تُفسَّر غالباً بصيغة كيميائية باعتبار أحد الجسمين فاعلاً والآخر سالباً. في ردِّ فعل الحامض والقاعدة، يُعتَبَر الحمض ذكراً والقاعدة أنثى. تصوّر من هذا القبيل عائق حقيقي لتشكُّل العقل العلمي. يلاحظ باشلار أيضاً أن مفهوم الأملاح القاعدية-sels basiques هو مفهوم أكثر صعوبة من مفهوم الأملاح الحمضية-sels acides.

طبعت الأمور الجنسية أيضاً أبحاث الكيميائيين وكذلك بعض المفاهيم الجيولوجية التي يشبه مركز الأرض بالنسبة لها جسداً المرأة الذي يُلقى فيه مني العوامل الأربعة. يدعو غاستون أيضاً إلى ملاحظة "إن كلَّ علم جديد يولّد يمرّ بمرحلة إضفاء الطابع الجنسي"، وهي حالة الكهرباء التي تساءل الناس بدءاً عمّ إذا كانت مبدأً جنسياً.

الإرث

أبدى كثيرٌ من المؤلفين أفكاراً قريبة من أفكار مؤلّف تكوين العقل العلمي. هكذا، وعلى خطى باشلار وخلافاً لمفهوم التطور التدريجي للمعرفة يميّز ميشال فوكو ثلاث فترات كبرى للمعرفة منذ العصور الوسطى تفصلها قطائع جذرية. من جهة أخرى يؤكّد الإيستمولوجي كارل بوبر في فترة باشلار نفسها (1934) أن التقدّم العلمي يحدثُ أساساً بالقضاء التدريجي على الأخطاء (انظر المقالة عن كارل بوبر فيما يلي).

كان المجال البيداغوجي هو الذي حاز على أكبر قدر من تأثير غاستون باشلار. يجزم باشلار وهو الذي مارس التعليم بنفسه في الطور الثانوي ثم الجامعي بأن أساتذة العلوم "لا يُفكِّرون في أن المراهق يأتي إلى درس الفيزياء بمعلومات تجريبية كانت قد تشكّلت عنده من قبل:

عندئذ لا يتعلّق الأمر بـ "الحصول" على ثقافة تجريبية بل بـ "تغيير" ثقافة تجريبية، بقلب العوائق التي قد تجمّعت من قبل في الحياة اليومية". يمكن مثلاً للتلميذ أن يُعطى حياةً للجسم الطافي فوق الماء وهو يرى مقاومةً عند محاولته غمرَ قطعة خشبية في الماء، قد ينسب المقاومة للقطعة الخشبية وليس للماء.

ألهمت أفكارُ غاستون باشلار بشكل واسع أتباعَ النزعة التشكيلية في البيداغوجيا. على المَعْلَم حسب هذه الصيغة أن يضع في اعتباره المفاهيم المُسبَّقة للتلميذ. وهكذا فإنَّ "كلُّ تَعْلَم ناجح - بالنسبة للبروفيسور أندريه جيوردان - *Giordan* هو تغيير للمفهوم، مسار مُعقّد وأحياناً مزعج للمتعلم، ذلك أن كلَّ تغيير يُحسُّ كتهديد بتغيير معنى تجاربه السابقة"⁽¹⁾.

يستطيع الأستاذ مثلاً أن يُحقّق تجربة تكون نتائجها متناقضة مع المفاهيم السابقة عند الأطفال. إنّه يدفعهم إلى الابتعاد عن هذه المفاهيم منذئذ لا يمكن أبداً اعتبار الخطأ عيباً أو نقصاً في التلميذ، بل هو جزء من مسار التعلّم نفسه.

(1) A giordan "Des représentations à transformer - تمثيلات للتحويل"
العلوم الإنسانية، عدد رقم 32، أكتوبر 1993. و Les Origines du savoir,
Delachaux et Niestlé, 1990.

كارل بوبر:

العلم والمنطق النقدي (*)

جاك لوكومت (**)

أعمال كارل بوبر (1902-1994) هو نقطة رؤو لكل الإيستمولوجيين، لكن مبداه الأساسي: العقلانية النقدية، يتجاوز تحليل الإجراء العلمي، إذ يُطبَّق أيضا على الفكر السياسي. تبلور فكر كارل بوبر أساسا في اتجاهين هما الإيستمولوجيا وفلسفة السياسة بإشكالية مشتركة: من المستحسن البحث عن مطاردة الأخطاء على أن تُبين الحقائق. قاده هذه المسألة في الإيستمولوجيا إلى وضع معيار/مقياس "الدحض" (***) للتمييز بين ما هو علمي وما هو غير علمي. وفي الفلسفة السياسية ظهر ذلك بالتمييز بين "المجتمعات المغلقة" التي تحد من حرية الفرد، و"المجتمعات المفتوحة" التي على العكس منها تشجع الحريات.

(*) العلوم الاجتماعية، عدد رقم 61، ماي 1996.

(**) صحافي علمي.

(***) "critère de "réfutation"، معنى كلمة réfutation في القواميس الفرنسية هو الرفض، لكن ترجمتها في العربية تختلف لدى الباحثين والفلاسفة. فالبعض مثلا يترجمها بالرفض، فتصبح العبارة في العربية "مقياس الرفض" ويترجمها البعض الآخر بالدحض وآخرون بالتنفيذ بل يستعملها البعض الآخر مرة واحدة مثلما هو الحال عند جميل صليبا مثلا فهي النقض مرة والتنفيذ مرة أخرى، والدحض مرة ثالثة في معجمه الفلسفي.

الإيستمولوجيا

كان كارل بوبر يتساءل منذ أن كان في السابعة عشرة من عمره عمّا إذا كان يوجد معيار يسمح بتأكيد أنّ نظرية ما علمية. نحن في سنة 1919 وفي مدينة فيينا حيث شهدنا ازدهارا لنظريات جديدة كانت تؤكد بأنّها علمية. يهتمّ كارل بوبر خصوصا بنظرية النسبية لألبرت انشتاين وبالماركسية وبالتحليل النفسي الذاتي لـ ألفرد آدلر.

من فيينا إلى لندن

وُلد كارل بوبر يوم 1902/07/28 في فيينا بالنمسا من أب محام وأمّ موسيقية. كان حسّاسا تجاه القضايا الاجتماعية بصورة مُبكرة، كان مُنجذبا نحو الماركسية غير أنّه انصرف عنها منذ الـ 17 من سنّه بعد أن أدرك أن نجاح الشيوعية يستدعي التضحية بالأرواح البشرية، في هذه السنّ أيضاً تفتّحت في ذهنه التساؤلات الإيستمولوجية التي قادته سنة 1934 إلى نشر كتابه الكبير: منطق الاكتشاف العلمي - La Logique de la découverte scientifique. هاجر، وهو ذو أصل يهودي، سنة 1937 إلى زيلندا الجديدة حيث حرّر كتابا كبيرا آخر في الفلسفة السياسية هذه المرّة، هو كتاب: المجتمع المفتوح وأعداؤه - La Société ouverte et ses ennemis الصادر سنة 1945. تحصّل في السنة الموالية على منصب في مدرسة الاقتصاد بلندن بدعم من الاقتصادي فريدريك فون هايك - Von Hayek ومؤرّخ الفنون أرنست غومبريتش - Gombrich. بقي في هذه المدينة حتى وفاته في 1992/09/17.

أهم مؤلفات كارل بوبر

- *La Logique de la découverte scientifique*, Payot, 1973.
- *Conjectures et Réfutations; la croissance du savoir scientifique*, Payot, 1985.
- *La Quête inachevée*, Calmann-Lévy, 1981.
- *La Société ouverte et ses ennemis*, Seuil, 1979.
- *Misère de l'historicisme*, Agora, Presse Pocket 1988.
- *La Connaissance objective*, Aubier, 1991.
- *L'Univers irrésolu; plaidoyer pour l'indéterminisme*, Payot, 1986.

• حدود الاستدلال

لقد تحقّق من أن لنظريات ماركس وفرويد وآدler نقطة مشتركة هي امتلاكها لقوة تفسير واضحة. إنّها "تبدو قابلة لأن تُقدّم عرضاً عن كلّ الظواهر التي تحصّل في مجالاتها، (...) كتنا نرى تأكيدات في كلّ المجالات: يشهد العالمُ وفرةً في مجال التحقق من النظرية"⁽¹⁾.

لنأخذ المثال الذي يقترحه بوبر لسلوكيين متعارضين: يدفع رجلٌ طفلاً إلى الماء بغية إغراقه، يقفز رجلٌ آخر إلى الماء لإنقاذ طفل. الفرد الأول بالنسبة لفرويد يعاني من الكبت، أما عند الثاني فقد نجح التسامي. عند آدler يعاني الأول من شعور بالدونية (يولّد عنده حاجة ليثبت لنفسه بأنّه يجرؤ على اقتراف جريمة)، أما الثاني فيعاني من الاضطراب نفسه (ويجس بالحاجة لأن يُثبت لنفسه بأنّه قادر على إنقاذ طفل).

Conjectures et Réfutations; la croissance du savoir scientifique, (1)
Payot, 1985.

يبدأ كارل بوبر في الشك في أن القوة التفسيرية الظاهرة لهذه النظريات هي ربما نقطة ضعفها. إنها تبدو غير قابلة لأن تُدفع إلى الخطإ إطلاقا، ذلك أنها حتى أمام حالات إشكالية يكون دائما ممكنا "إلصاق" الحقيقة المُجسّدة بالنظرية. كانت نظرية النسبية الحديثة حينها مختلفة جدًا فهي تسمح بتنبؤات إذا جاءت نتائجها سلبية فإنها تقلب النظرية بلا نقاش. هكذا وعلى العكس من النظريات الأخرى التي درسها كارل بوبر كانت نظرية النسبية أمام خطر أن تنفيها الملاحظة وتدحضها (أي تنقضها ومن ثم ترفضها-المترجم).

لفهم التجديد الذي أدخله بوبر من الضروري أن نُؤطّر جيّدًا إسهامه في السياق الإيستمولوجي لفترته والذي كانت تُهيمن عليه "الاستدلالية". حسب هذه المقاربة تسمح سلسلة كثيرة العدد من الملاحظات التي لا تتغير، بالوصول إلى نتيجة عامّة، إلى قانون علمي. يقدّم كارل بوبر المثال التالي: بعد التحقق مرات عديدة وفي ظروف عديدة أيضا أن الغربان سوداء اللون يسمح ذلك باستنتاج أن "كلّ الغربان سوداء اللون". يرفض بوبر هذا النتيجة فقد يحصّل أن يوجد - نادرا - غراب أمهق. قانون "كل الغربان سوداء اللون" قانون خاطئ. كما أن تتالي نظام نهار-ليل يدفع إلى إصدار قانون عام هو: "تشرق الشمس وتغيب مرة واحدة كل 24 ساعة" إلى أننا قد نجد أنفسنا في أحد القطبين ونرى الشمس في منتصف الليل.

يؤكد كارل بوبر إذن أن الاستدلال أسطورة. في هذه الأثناء إذا لم تسمح لنا الملاحظات التجريبية باستنتاج أن نظرية تفسيرية ما صحيحة، فإنها تستطيع في بعض الأحيان أن تقودنا إلى استنتاج أن نظرية ما خاطئة. هذا كثير ويقودنا إلى منهجية للبحث العلمي مختلفة جذريا.

• معيار الرفض (الدحض/النقض)

يقترح كارل بوبر إخضاع كلّ نظرية جديدة لتجارب بهدف واضح هو إخضاعها للدحض⁽¹⁾. هكذا نستبدل استراتيجية "التأكيد" للإبيستمولوجيا الاستدلالية باستراتيجية "الدحض". هي نظرية علمية كلّ نظرية قابلة للدحض، أي التي تتعرض لتجارب قد تُعرضها لرفض محتمل (أي تبين خطئها). ليست علمية هي النظرية التي لا تقبل الدحض (يُفضّل في هذا السياق المصطلح الفرنسي réfutable/معنى القابلة للدحض أو الرفض، على المصطلح الفرنسي الآخر falsifiable/معنى: القابلة للتخطئ)⁽²⁾. يمثّل كارل بوبر لكلامه بأمثلة موحية. وهكذا فإن جملة "يوجد ثعبان بحري" غير قابلة للرفض لأنّه يستحيل التدليل على أنّها خاطئة. على العكس من ذلك فإن جملة: "يوجد ثعبان بحري معروض حاليا في المتحف البريطاني" هي جملة قابلة للدحض.

لكن، كي تكون نظرية ما علمية، ينبغي بطبيعة الحال ألا تكون فقط قابلة للدحض ولكن غير مرفوضة أيضا. وحدها النظريات التي اجتازت امتحان قبول الدحض هي التي تبقى. وهكذا فإن "التقدم العلمي لا يتمثّل فقط في مراكمة الملاحظات لكن يتمثّل أيضا في رفض النظريات الأقلّ استحسانا واستبدالها بنظريات أفضل"⁽³⁾.

يؤكد كارل بوبر أنّه بهذه الطريقة تتطوّر المعرفة العلمية. مثلا أخذت نظرية نيوتن مكان نظريات كابلر وغاليليو الفلكية لأنّها أقوى

(1) *La Logique de la découverte scientifique*, Payot, 1973.

(2) تمنّى كارل بوبر بوضوح ترجمة الفعل الإنجليزي to falsify بالكلمة الفرنسية refuter وليس بكلمة falsifier كما هو موجود في بعض الكتب (انظر: *La connaissance objective*, Complexe, 1978).

(3) *La quête inachevée*, Calmann-Lévy, 1981.

منهما وأكثر قابلية لأن تُمتَحَن، وتجاوزت نظرية إينشتاين نظرية نيوتن.

• القانون المؤقت للنظريات العلمية

يهتم كارل بوبر كثيرا بالمفاهيم التي يستعملها. وهكذا فإن النظرية التي نجحت في امتحان قبول الدحض ليست مُثبتًا منها وإنما فقط "مُدعّمة/ومؤكّدة" ذلك أنّه يُحتمل أن تُدحض غدا. ينبغي إذن ألاّ نؤكد أبدا أن نظرية ما صحيحة، نستطيع فقط أن نقول إنّهُ لم يتّضح بعد أنّها خاطئة.

يقوده هذا إلى حذر دلالي آخر: لا نستطيع الحديث عن حقيقة علمية، ولكن فقط عن "مشاهدة للحقيقة أو حقيقة مشاهدة"، أي عن اقتراب تدريجي من هذه الحقيقة. ذلك أنّه حتّى إن وُجدنا إزاء نظرية صحيحة فإنّنا لا نستطيع أبدا أن نكون متأكّدين من تلك الصحة. والخلاصة: التبنّي الواعي لإجراء نقدي ما، هو الأداة الأساسية لتقدّم المعرفة. يطبّق كارل بوبر كما سنرى الآن هذا المبدأ على المجال السياسي.

فلسفة السياسة

فلسفة السياسة هي ثاني أكبر مجال استكشفه كارل بوبر. يمكن اكتشاف كثير من علاقات التجانس بين إبيستمولوجيته وفلسفته السياسية. يصرّح كارل بوبر بأنّه عقلاني نقدي. عقلاني لأنّه يعتقد بسلطة العقل التي تسمح للإنسان بالاقتراب من الحقيقة. ونقدي لأنّه يعتقد بأن الإجراء النقدي الذي يُمارَس في العمل العلمي أو الاجتماعي هو العامل الرئيسي للتقدّم.

يؤكد بوبر أن "الإنسان يملك القدرة على أن يعرف، إذن بإمكانه أن يصبح حراً (...). العلاقة المُعَاكِسة موجودة أيضا. غياب الثقة في سلطة العقل، وفي القدرة التي يتمتع بها الإنسان على تمييز الحقيقة ملازم دائما تقريبا لغياب الثقة في الإنسان"⁽¹⁾.

يُصرِّح كارل بوبر بجلاء بأنه عقلاني. ليكن، لكن أي معنى يعطيه لهذه الكلمة؟ "أنا عقلاني. أسمى عقلانيا كل من يرغب في فهم العالم والتعلم بتبادل حجج مع الآخرين. أفهم بالضبط من "تبادل حجج مع الآخرين" النقد، إثارة النقد والعمل على استخلاص دروس منه. فنّ المحاججة هو صورة خاصة نوعا ما من فنّ القتال الذي تأخذ فيه الكلمة word مكان السيف sword ومُحرِّكه هو الاهتمام بالحقيقة والرغبة في الاقتراب منها أكثر فأكثر"⁽²⁾.

يستفيد النقدُ العقلانيُ حسب كارل بوبر من تقليد طويل. إنّه يعود إلى اليونانيين القدماء الذين اخترعوا المواجهة الفكرية بديلا للعنف البدني. إنّه يحس بتفوّز كبير من العنف ويعتقد أنّه من الضروري مكافحته. ويبقى أهمّ سلاح في ذلك وأنجعه هو استعمال العقل. "أنا عقلاني، لأن اعتماد سلوكي يحكمه العقل يبدو لي السلوك الوحيد الممكن إزاء العنف"⁽³⁾.

• مجتمع مُغلَق أو مجتمع مفتوح

يذهب كارل بوبر على نحو ما إلى توسيع مقياس القابلية للدحض إلى تحليل تصوّرات ورؤى المجتمع. يمكن أن تُطبّق المنهجية المتمثلة في

(1) *La quête inachevée, op. cit.*

(2) K. Popper, *Le Réalisme et la Science, post-scriptum à la logique de la découverte scientifique*, Herman, 1990.

(3) *Conjectures, op.cit*

إزالة أخطاء أكثر مما تتمثل في إعطاء حقائق في فلسفة السياسة. يقيم بذلك تمييزاً بين المجتمعات المغلقة والمجتمعات المفتوحة⁽¹⁾.

المجتمع المغلق هو خصوصاً في نظر بوبر المجتمع المتصور، بل المقام من أشخاص يحلمون على نحو ما بإنزال الجنة إلى سطح الأرض. وهكذا يتهّم كارل بوبر أفلاطون برغبته في أن تكون الدولة نسخة دقيقة من النموذج الأصلي، أي على شكل أو مثال Idée-المدينة⁽²⁾.

الشيء نفسه بالنسبة للماركسية⁽³⁾. عبّر بوبر مرات عديدة عن تلاقيه مع الماركسيين في استعجال حلول لأزمات المجتمع، غير أنّه يميّز عنهم في نقطتين على الأقل. من جهة في الإمكانات التي ينبغي استعمالها: إنّهُ يؤكّد أنه ليس بإمكان الثورة العنيفة تحسين الوضع بل إنّها تجعله أكثر خطورة. ليس هناك أي ضمان لأن يكون الأسياد الجدد أحسن من سابقيهم. من جهة أخرى، على السياسة الاجتماعية العقلانية حسبه أن تهدف إلى التخفيف من وطأة الأمراض، لكن ليس لها أن تهدف بأي حال من الأحوال إلى تحقيق السعادة لهم، يقول "لنترك هذا البحث عن السعادة للمجال الخاص". الرغبة في صنع السعادة للآخرين تمثّل خطراً كبيراً في أن نفرض عليهم رؤيتنا للوجود. "المشاكل الكبرى التي تعرفها الفترة المعاصرة تعود إلى الرغبة في جعل العالم أفضل"⁽⁴⁾.

• أخطار التاريخانية

الماركسية في رأي كارل بوبر هي إيديولوجيا تمثيلية على الخصوص لـ "التاريخانية"، وهي نموذجٌ تفكيرٍ يرى أن للتاريخ معنى

(1) K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, 2tomes, Seuil, 1979.

(2) نفسه.

(3) *La Société ouverte*, op. cit, tome 2; Hegel et Marx.

(4) *Conjectures*, op.cit.

ينبغي للإنسان أن يكتشفه⁽¹⁾. التاريخانية صيغة تفكير قديمة جدا تفرض على العلوم الاجتماعية مهمة صياغة تنبؤات ذات طابع تاريخي من أجل تفعيل سياسة عقلانية. لكن كارل بوبر يردُّ (يرفض) فكرة إمكانية أن تكون هناك "قوانين للتاريخ"، وعلى الخصوص فكرة "قانون للتقدم". لا تتبع مغامرة الإنسانية طريقا لا يمكن تلافيه بل هو طريق غير مُحدَّد. لا يخلو هذا القول من أصالة في وقت كان الجميع يعتقد فيه بالضبط بأن الماركسية كانت علما مُفسِّرا للتاريخ الإنساني.

يقترح كارل بوبر إذن برنامجا سياسيا متواضعا. عوض أن تكون اللجنة فوق الأرض هي الهدف، ينبغي إجبار النفس "على العمل في كلِّ جيل على أن تكون الحياة أقلَّ إخافة بعض الشيء وأن تكون أقلَّ ظُلما"⁽²⁾.

التوازي مع إيستمولوجيته واضح، ذلك أنَّه مثلما يختار إيستمولوجيا سلبية (أي تهدف أساسا إلى القضاء على الأخطاء) فإنَّه يُصرِّح بتفضيله لفلسفة سياسية "سلبية" تتمثَّل في تقليل الأمراض التي تضرب الإنسان بل اختزالها، بدل البحث عن توفير السعادة له. يوجد هنا -حسبه- اختلافٌ أساسيٌّ بين المجتمعات المُعلَّقة والمجتمعات المفتوحة.

• داعية المجتمعات المفتوحة

المجتمع المفتوح بالنسبة لكارل بوبر ليس شكلا من النظام السياسي أو الحكم أكثر مما هو شكل من التعايش الإنساني يُمثَّل فيه اللاعننف وكذا حماية الضعفاء قيما أساسية. إنَّه يؤكِّد أنَّ هذه القيم شيء طبيعي في المجتمعات الغربية.

K. Popper, *Misère de l'historicisme*, Agora, Presses Pocket, 1988. (1)

Misère de l'historicisme, op. cit. (2)

يعود أصل المجتمع المفتوح إلى اليونانيين القدماء. أدخل الفلاسفة السابقون لسقراط النقاش النقدي الحرّ أداةً للتقدّم نحو الحقيقة⁽¹⁾. وقرّبا مِنَّا (من الناحية الزمنية) أسهمت الحروبُ الدينيةُ حُسه، في تشكيل صيغة التفكير هذه المضادة للتسلطية. "علّمنا أخطأنا بصورة فعلية". إنَّها هي التي علّمتنا - ليس فقط - التسامحَ مع معتقدات مختلفة عن معتقداتنا، بل علّمتنا أن نحترمها أيضا، ونحترم الأفراد الذين يعتنقونها بصدق. "لقد تعلّمنا أنَّنا نملك بسماعنا لبعضنا بعضا وتبادلنا الانتقادات، فرصة الاقتراب أكثر من الحقيقة".

لقد ترك كارل بوبر أثرا عميقا في الفكر المعاصر. لا يمكن لأحد اليوم أن يهتم بالإيستمولوجيا دون أن يعرف مقياس القابلية للدحض المتبع على نطاق واسع اليوم. إسهامه في الفلسفة أقلّ من ذلك بكثير مع أنّه يتحدّث عن الفرضيات نفسها في الحالتين.

(1) نفسه.

بول فويراباند: نظرية فوضوية للعلم(*)

جاك لوكومت(**)

يؤكد بول فويراباند-Feyerabend (1924-1994) أن الإجراء العلمي لا يتبع أي منهجية خاصة، وأن العلم ليس سوى شكل من التفكير من أشكال أخرى، وهو ليس أكثر سدا من الأساطير. أثار هذا التصور انتقادات عديدة، لكنه أعطى قوة لأبحاث عديدة في سوسيولوجيا العلم.

"العلم مؤسسة فوضوية أساسا". في كتابه: *Contre la méthode*-
ضد المنهجية، يهدف مؤرخ العلوم بول فويراباند إلى مفاجأة القارئ.
غير أن كلمة فوضوي ليست مستعملة بمعنى سياسي ولكن بمعنى
إيستمولوجي.

ماذا يفعل الإيستمولوجي عادة؟ إنه يحاول أن يكشف عن
المقاييس التي تسمح بتأكيد أن هذا التخصص أو ذاك علم أو ليس
علما، وأن يصف المنهجية الضرورية لكي يتمكن إجراء ما من أن
يوصف بالعلمية. يقلب ب. فويراباند كل الأبنية التي شُيدت بتفان من
سابقه بتصريحه الجريء: "لكل المنهجيات حدودها، القاعدة الوحيدة
التي تفلت من ذلك هي "كل شيء حسن!""¹. لم تكن التقدّمات

(*) العلوم الإنسانية، عدد رقم 76، أكتوبر 1997.

(**) صحفي علمي.

الكبرى للمعرفة العلمية (كاختراع الذرية-atomisme في العصور القديمة، الثورة الكوبرنيقوسية، الوصول إلى الذرية الحديثة ميلاد نظرية الضوء التمجعية) مُمكنة حسبهِ إلاَّ لأنَّ مُفكرين خرجوا عن قواعد منهجية يشترك الناس في الاتفاق عليها. لكي نفهم هذه الأقوال حقيقة ينبغي أن نُعيد تموقعنا ضمن السياق الفكري الذي كُتبت فيه.

اعتبر الإيستمولوجيون لفتترات طويلة أن العلم يباشر عمله بطريقة استدلالية، ما يعني بوضوح أن الباحث يُراكم عددا من الظواهر والملاحظات ثم يستخلص منها نتيجة عامة.

لا تُثبت صحّة نظرية علمية حسب كارل بوبر بتعدّد التأكيدات بما أنَّه حتّى العلوم الزائفة/الخاطئة لها "أدلتها" التي تحاول إعطاءها قيمة. ما يُميّز مقولا علميا زائفا هو أنَّه غير قابل للرفض، بمعنى أنَّه يُحتمل ألاَّ يترك آية إمكانية لإعادة النظر (انظر المقال السابق عن كارل بوبر).

مسار عابث بالأفكار المُسبّقة

وُلد بول فويوراباند سنة 1924 في النمسا. بعد نجاحه سنة 1942 في آخر امتحاناته بالثانوية سُحب اسمه بالقرعة كي يلتحق بالعمل الإجباري. بعد ثلاث سنوات من الحرب قضاها في صفوف الجيش الألماني (أصبحت النمسا جزءا من ألمانيا سنة 1938) أُصيب سنة 1945 بجراح جراء تلقيه ثلاث رصاصات منها واحدة في عموده الفقري ما اضطرّه إلى الاتكاء على عكازتين طيلة حياته.

تحصّل على دكتوراه في العلوم سنة 1951. ذهب في السنة الموالية إلى إنجلترا ليدرُس تحت إشراف كارل بوبر حيث تبنّى لفترة إيستمولوجيته قبل أن يصبح من أشدّ مُعارضيه الفكريين. عُيّن سنة 1955 أستاذا لفلسفة العلوم في جامعة بريستول. قبل سنة 1958

دعوة لتمضية سنة في جامعة كاليفورنيا في بركلي-Berkeley. قضى فيها أهم فترات خدمته ونشاطه أستاذا لفلسفة العلوم مع إعطاء دروس في جامعات مختلفة (أوكلاند، برلين، لندن، يالطا، سيساكس، كاسل).

جمع في نهاية الستينيات بناء على نصيحة صديقه الإيستمولوجي مقالات مختلفة شكّلت مادة كتابه: ضدّ الطريقة-*Contre la méthode* الذي نال بسببه شهرة كبيرة. ندم في هذه الأثناء على هذه الشهرة غير المنتظرة إلى حدّ تأكيدها في سيرته الذاتية: "تمنيت أحيانا لو أنّي لم أكتب هذا الكتاب مُطلقاً". توفي ب. فويراباند سنة 1994.

أهم مؤلفات بول فويراباند

- ضدّ الطريقة/المنهج-*Contre la méthode*، مقدّمة لنظرية فوضوية في المعرفة، 1979, Seuil.
 - يُشكّل هذا الكتاب المعروف أكثر من غيره من كتب فويراباند آلة حرب ضدّ النظرة التقليدية للإجراء العلمي كنشاط عقلائي. العلم بالنسبة للمؤلف ليس أكثر أو أقلّ سدادا من الأساطير.
 - قتل الوقت-*Tuer le temps*، دار Seuil، 1996.
- في سيرته الذاتية، يكشف ب. فويراباند عن نفسه بلا احتشام، فهو يتحدّث عن لا مبالاته عندما تلقى خبر انتحار والدته، كما يتحدّث عن انجذابه إلى رجال البوليس الألماني النازي SS لما كان في الـ 19 من عمره (لأنّ كلّ فرد من أفراد هذا الجهاز رشيق أكثر ويتحدّث ويمشي أحسن بكثير من الإنسان العادي). وعن المثاقفة الفكرية التي عاشها وعن هواياته ("لم أحضّر دروسي أبدا تقريبا، كنت أكتب نقاطا ورؤوس أقلام وأترك الباقي للبلاغة

كي تفعل فعلها فتأخذني إلى الآخر") وعن عشقه للأوبرا وحبه الصَّعبَ عديد المرات وزواجهاته وطلاقاته العديدة أيضا.

- حوارات حول المعرفة - *Dialogues sur la connaissance*, Seuil, 1996.

يسمَحُ الشَّكلُ المُعطى لهذا الكتاب، وهو الحوارات المُقدَّمة على أنَّها مُتخيَّلة (لكن يُحتمَلُ ألا تكون خيالية أكثر ممَّا تنصُّور)، لبول فويوراباند بإعطاء الكلمة لخصومه وبالردِّ على انتقاداتهم، وهي طريقة مُسليَّة في اكتشاف الفكر.

- وداعا أيها العقل - *Adieu la Raison*, Seuil, 1989.

يهاجم ب. فويوراباند بشدَّة في هذه المجموعة من المقالات فكرتين كثيرا ما مثلتا مُحركًا للازدهار الغربي: فكرة العقل وفكرة الموضوعية. يفعل ذلك بتحليل النسبية القديمة بإقامة مُماثلة بين الفنِّ والعلم وذلك بانتقاد إيستمولوجيا كارل بوبر.

نقد جذري للإيستمولوجيات القديمة

يُعارض ب. فويوراباند من دون شكَّ الاستدلال لكنَّه يرفضُ بشدَّة أيضا إيستمولوجيا بوبر. الإجراء العلمي الحقيقي "مُضادَّ للاستدلال" هو أيضا حسبهِ، أي أن هناك أحيانا كثيرة عدم توافق بين النظرية والواقع، وهو ما لا يمنع نظرية ما من البقاء، حتى أن نظرية علمية تلقى كثيرا من الاعتراف اليوم قُبِلت رغم النتائج التجريبية التي كانت تُعاكس مقولاتها. يُفسَّر هذا معارضته لكارل بوبر الذي يعتقد أنَّ المنهجية الوحيدة لرجال العلم تتمثل في ترك نظرية ما وهجرها، ما إن يتأكَّد أنَّها في تعارض مع الظواهر. غير أنَّ - حسب فويوراباند - "مبدأ الدحض الصَّارِم يحو العلم كما نعرفه، ولكن يسمح له بداية حتى

أن يبدأ". يتوقف مطوّلاً عند الجدل القديم حول سقوط الأجسام بين غاليليو ومُنَاقِضيه. يحاول غاليليو أن يُقنِع مُحاوريه أن الأرض تدور حول نفسها، غير أنه يعترف في الوقت نفسه أن الأجسام الثقيلة التي تسقط من علو تتبع طريقاً مستقيماً وعمودياً بالنسبة لسطح الأرض. تبدو هذه الحجّة لصالح جمود الأرض بلا نقاش ممكن بما أنها تقوم بدورة كاملة حول نفسها في 24 ساعة (حركة سريعة جداً إذن)، إذا ألقينا حجراً من قِمّة قلعة فإنّها تسقط على بُعد عدد لا بأس به من الأمتار عن قاعدتها. لكنّ غاليليو يردّ مستعملاً حجّة تستغلّ الحركة التي تطبعها الأرض للملاحظ نفسه. لقد حاول بالنسبة لـ ب. فويوراباند أن ينجح في الإقناع بقيامه بـ "الدعاية" باستعمال بعض "الحيل البسيكولوجية" إضافة إلى البراهين الفكرية التي يُقدّمها "نجح غاليليو في المواجهة بفضل أسلوبه، ودقّة فنّ الإقناع لديه، لقد نجح لأنّه يكتب بالإيطالية وليس باللاتينية..."

التوازي بين العلم والأساطير

يُقاسم ب. فويوراباند الإبيستمولوجي طوماس س. كوهن فكرة "لا قياسية" النظريات، بمعنى الاقتناع بأنّ النظريات العلمية المختلفة التي تتواجه أو تتناهى أثناء سير التاريخ غير قابلة للمقارنة، ذلك أن لكلّ منها معايير صلاحية خاصّة بها. نستطيع أن نمثّل لنظريات غير قابلة للقياس بالميكانيك الكلاسيكية ونظرية النسبية والمادية وازدواجية الروح/المادّة والبصريّات الهندسية والبصريّات التموجية، إلخ. المعايير التي تقود إلى تبني هذه النظرية وليس تلك الأخرى هي معايير ذاتية حسب فويوراباند تتقارب في الواقع مع أحكام ذوق وأحكام ميتافيزيقية مُسبّقة. لكنّه يذهب إلى أبعد من ذلك أيضاً: لا يقتصر الأمر فقط على

عدم وجود معايير موضوعية للمقارنة بين نظريات علمية مختلفة، لكن ليس هناك حتى الحجة الصّارمة التي تقود إلى تفضيل العلم على بعض أشكال المعرفة الأخرى. الأساطير جديدة بالاهتمام هي أيضا مثل النظريات العلمية تماما، من جهة أخرى "العلم والأساطير يتشابكان بشكل أو بآخر".

حينئذ يذهب فويوراباند إلى ما هو أبعد من مجرد وصف (لعمل النشاط العلمي) إلى الأمر (بمكانة للعلم في المجتمع). يُصرّح مثلا بـ "بما أنّه لكلّ شخص أن يقبل أو أن يرفض الإيديولوجيات فإنّه يلزم عن ذلك أن يكتمل الفصل بين الدولة والكنيسة بفصل بين الدولة والعلم: الإيديولوجيا (أي العلم) الأكثر حداثة والأكثر عدوانية والأكثر دوغمائية من المؤسسات الدينية". يعني هذا بوضوح مثلا أنّه على التعليم المدرسي والجامعي ألاّ يُقدّم كحدث أو ظاهرة هذه النظرية العلمية أو تلك، التي ما هي في العمق بالنسبة لفويوراباند سوى "أسطورة اليوم". ويحتج في الواقع قائلا: "لا يُكتفى فقط بعرض تاريخي مجرد للظواهر والمبادئ الفيزيائية (الفلكية والتاريخية، الخ). لا يُقال: بعض الأشخاص يعتقدون بأن الأرض تدور حول الشمس بينما يعتبر البعض الأرض كرة غائرة توجد بداخلها الشَّمْسُ والكواكب والنجوم الساكنة. يُقال: "تدور الأرض حول الشَّمْس: - والباقي كلّهُ ليس سوى سخافة". هذه الطريقة في تقديم المعارف العلمية تُثير فويوراباند الذي يعتقد بأنّ تعليم الفلك أو السّحر له مُبررات مثله مثل الفيزياء أو علوم الفضاء.

المُواصلون والخصوم

أثارتِ المواقف الجذرية المُتخذة من فويوراباند نوعين من ردود الفعل: فهي من جهة قوّت تيارَ أبحاث حيوية في سوسيولوجيا (علم

اجتماع) العلوم، وأثارت من جهة أخرى انتقادات لاذعة حانقة في أكثر الأحيان. أهتمّت "السوسيولوجيا الجديدة للعلوم" التي يُعتبر برينو لاتور-Latour أحد أهمّ ممثليها، على الخصوص بالطريقة قليلة العقلانية أحيانا، التي تستأثر باهتمام العلماء عند بلورة النظريات. على آثار فويراباند تُسلّم هذه المقاربة النسبية أنّ المعرفة العلمية تعمل حسب الاتفاق بين العلماء أكثر مما تعمل حسب الظواهر والأدلة التي لا يمكن نقضها⁽¹⁾.

أمّا فيما يتعلّق بالانتقادات الموجهة لفويراباند فهي مختلفة. لنُشرّ أولا إلى تلك التي ترى تناقضا منطقيا في تفكيره. والواقع أنّه من المفارقة التأكيد المتوازي أن العلم يعمل أساسا بطريقة فوضوية، وأن هذه الطريقة "هي المنهجية الوحيدة المتوافقة مع أفكار إنسانية" وأخيرا أن "العلوم الغربية أصابت العالم كلّهُ كالمرض المعدّي" وأن التقدم قد "سبّب أضرارا كثيرة، حتى وإن استطاع تقديم أشياء حسنة"⁽²⁾. لكن الانتقادات اللاذعة تأتي من العقلانيين الذين يُندّدون بالوضعية الراديكالية التي يتخذها فويراباند. يعترف أحد خصومه الأشداء في فرنسا وهو الفيزيائي الفلكي أيفري شاتزمان-Schatzman: "ما نسّميه بالمنهجية العلمية هو العقلنة التي تُضفيها -بعديا- على عالم عمل ليس له شيء من العقلانية (...). لكن هذا المظهر الإنساني، المُعقّد، المليء بالتناقضات، اللعبة الحقيقية للمحاولات والأخطاء، لا تفقد أقل من ذلك إلى المعرفة العلمية"⁽³⁾.

(1) انظر ملف "نظرات جديدة على العلم"، العلوم الإنسانية، رقم 67، ديسمبر 1996.

(2) P. Feyerabend, *Adieu la raison*, Seuil, 1989. وداعا أيها العقل.

(3) E Schatzman, *La Science menacée*, Odile Jacob, 1969.

يذهب هذا المؤلف بعد ذلك إلى تجاوزات كلامية. فهو يشير إلى أن هتلر رفض فكرة كونية المعرفة وعارض "العلم الوطني-الإشتراكي" بـ "العلم اليهودي-الليبرالي" لينتهي إلى "تشكّل تحت مظهر الفوضى (فويوراباند) أو اليسار (نصوص باندور- *les textes de Pandore* التي نشرها برينو لاتور) القواعد النظرية لسياسة من المؤلم جدًا رؤية قرابتها مع السياسة الهتلرية". بإمكان المساواة بين علم الفلك والتنجيم كما يفعل فويوراباند أن تقود إلى التصفية الجسدية للمعارضين".

من جهة أخرى يعتقد الإيستمولوجي إيمر لاکاتوس-Lakatos صديق فويوراباند أن الفوضوية الإيستمولوجية هي في النهاية سخافة، ويتساءل: أين هو إذن الفوضوي الإيستمولوجي الذي يخرج من العمارة عبر النافذة في الطابق الـ 50 عوض استعمال المصعد، لمجرد روح المناقضة الخالصة لديه؟ يعترف فويوراباند بأنه أخرج لبعض الوقت بهذا الاعتراض قبل أن يجد ما يعتقد أنه الجواب الحاسم. حالة "الفوضوي الذي لا يقفز من النافذة" تبرهن حسبه فقط على أنه حتى الفوضويون يتصرفون أحيانا بطريقة متوقعة لكنها لا تُبين بالقدر نفسه أنهم مُسيرون بنظرية عقلانية. يمكن لهذا الفرد - احتمالا - أن يعترف بأنه خواف، لكنّه لا يستطيع إطلاقا أن "يعطي أسبابا لخوفه مُطابقة لمعايير بعض العقلانيات النظرية". إنّه غير متأكد من أن هذا "الجواب الحاسم" من فويوراباند يُقنع مُناقضيه.

انتقاد آخر يستند إلى حجة فعالية العلم (اندثار الأوبئة والأمراض الخطيرة بفضل الطبّ الحديث، غزو الفضاء.. الخ.). غير أن فويوراباند ردّ بأن الاستناد إلى هذه العوامل لتبيين علو منزلة المعرفة العلمية يعود إلى نسيان أن العلم يستفيد أحيانا من المعرفة غير العلمية (العلاج التقليدي المُستغل اليوم من الصناعة الصيدلانية) وأن بعض الممارسات

القديمة غير الموصوفة بالعلمية تنتمي إلى معرفة عالية الفعالية (بناء
الأهرامات، الرحلات البولينية/إلى بولنيزيا، جعل الحيوانات أليفة،
انتقاء النباتات مع اجتذاب التقاطعات، الخ).
رافض رائع عند البعض، مُخادع خطير عند البعض الآخر، لم
يتترك فويراباند على أية حال أيّ أحد لا مُبالياً في عالم العلوم
والإيستمولوجيا.

من نموذج إلى آخر

عن كتاب طوماس س. كوهن:

بنية الثورات العلمية(*)

زورا بتراسكي(**)

تقدّم العلوم ليس مستمرا ولا عقلانيا تماما حسب طوماس س. كوهن (1922-1996). البُعد الاجتماعي للمعارف والأزمات الضرورية للأفكار تتراكبان كي تنتج تاريخا تصنّعه فترات طويلة من الأرثوذكسية والثورات المفاجئة.

يُعتبرُ كتاب: بنية الثورات العلمية - La Structure des révolutions scientifiques، المنشور سنة 1962 نقطة انطلاق رؤية مُتجددة لتاريخ العلوم ولتطور النظريات العلمية. يُبلور طوماس س. كوهن ويوضح فكرة أن تاريخ العلوم - وخلافا للتصور المهيمن - ليس صعودا تدريجيا وتراكما نحو أفكارٍ صحيحة أكثر فأكثر وناجمة عن تجربة. يسيرُ العلمُ حسبهُ بطريقة غير منتظمة: الفترات الهادئة التي يهيمن فيها "نموذج" ما، تتبعها أزمات رفض بإمكانها أن تُنتج ثورات.

(*) عرض وتقديم لكتاب طوماس س. كوهن بنية الثورات العلمية - La Structure des révolutions scientifiques, Champs Flammarion, (1962. 1^{ère} éd. 1983 الصادر في مجلة العلوم الإنسانية، عدد 63، جويلية 1996. (**)(صحافية.

يُرجع ط. كوهن أحاسيسه الأولى إلى تجربة شخصية هي أنه كان عليه أن يُدرّس سنة 1945 الفيزياء لتلاميذ غير علميين باعتباره كان طالب دكتوراه.

النموذج

يتشكّل تاريخ العلوم حسب ط. كوهن من تتالي وضعين، أحدهما قاراً (أو "علم عادي")، والآخر غير عاد (أو "ثورة"). لما يكون قاراً، يكون وضع علم ما متضمناً في "نموذج" هو شكل مُعتبر حقيقياً من مجموعة العلماء. يؤسّس هذا النموذج المشكّل من قوانين وفرضيات نظرية نشاط رجال العلم ويسمح بإجراء أبحاث.

مؤرخ فيزياء

وُلد طوماس س. كوهن سنة 1922 في ولاية أوهايو-Ohio الأمريكية. تحصّل على دكتوراه في الفيزياء من جامعة هارفارد، شرع في فترة تدريس لتاريخ العلوم وفلسفتها قادته إلى جامعات أمريكية متعدّدة: هارفارد، بيركلي، برنستون. ثمّ أصبح أستاذاً في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا (MIT) في كمبردج.

تعود أفكاره الأولى عن تاريخ العلوم إلى 1947. هو في هذه الفترة على الخصوص متأثر بأفكار اسكندر كويريه-Koyré عن تاريخ العلوم. استغلّها في كتاب الثورة الكوبرنيقوسية-La Révolution copernicienne المنشور سنة 1957، لكنّه جلب إليه الأنظار خصوصاً بكتاب: بنية الثورات العلمية-La Structure des révolutions scientifiques سنة 1962. إنّها أطروحته الكبرى التي جعلته معروفاً في العالم كلّها. أضاف إليها سنة 1970 خاتمةً عند إعادة طبعها.

ومنذ ذلك الحين نشرَ مقالات عديدة وكتابا آخر سنة 1977 تُرجم إلى الفرنسية هو: الضغط الأساس/أو الجوهرى-La Tension essentielle. توفي سنة 1996.

أهم مؤلفات طوماس س. كوهن

- *La Structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, coll. Champs, 1983.
- *La révolution copernicienne*, LGF, 1992.
- "La tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences" in P. Jacob, *De Vienne à Cambridge, l'héritage du positivisme logique*, Gallimard, coll. Tel, 1996.

النموذجُ ليس مُعتقداً داخلياً لكن مجموعة من المقترحات يتكفل رجال العلم بإخضاعها للظواهر الكثيرة أكثر فأكثر. العلم العادي من هذا المنظور تراكمي: إنَّه يوسّع بانتظام كمية المعارف المتوفرة. النموذج العلمي هو طريقة في النَّظر إلى الأشياء التي يتقاسمها الباحثون في مجال ما، ويمكن أن يذهب حتى إلى الهيمنة على فترة ما. وهو حال فيزياء نيوتن مثلاً من القرن الـ 17 حتى بداية القرن الـ 20.

الشدوذ

يشكل النموذج إطاراً للأسئلة الجديدة التي يمكن أن يطرحها الباحثون. إنَّه يصلح خصوصاً لحلّ الألغاز النظرية على قاعدة التنبؤات التجريبية. ما دامت النتائجُ مطابقةً للتوقعات فإن التخصص العلمي يتطور. لكن قد يحدث أن يواجه العلماء نتائج مُعاكسة للتوقعات. يجري امتصاص هذه الشذوذات أحياناً كثيرة: هكذا تتضمن كل

النماذج عدداً مُعيّناً من الأُلغاز غير المُحلّة. لا يثير شذوذاً واحداً أزمةً لـوحده فقط: فاللغز غير المُحل يُترك جانباً دونما نقض للنظريات الجارية. لكي تكون هناك أزمة ينبغي أن تكون هناك شذوذاتٌ كبرى متعدّدة، لا تكتفي بالظهور فقط، بل تقيم علاقةً تناقضاً أيضاً مع النموذج المهيمن. كان ذلك مثلاً في نهاية القرن الـ 19، هو حال ذلك الكائن غير المادي المُسمّى "إيثر-ether" الذي لا يُتوصّل بغيره إلى تصوّر التفاعلات الإلكترو مغناطيسية عن بعد. يمكن لبعض الشذوذات الكبرى أن تحدث بفعل الاستعمال الاجتماعي للعلم: أُعيد النظر في علم الفلك المُمارَس من بطليموس-Ptolémée في عهد كوبرنيكوس، لما جرى الاهتمامُ بإصلاح التقويم وصودفت مصاعبٌ في جعله يتصادف مع حركات الأفلاك.

الظروف إذن مُهيّأة لحصول فترة أزمة تميّز بنقد المبادئ والمناهج السارية. في سياق اللأمن العلمي هذا، يدخل الباحثون في نقاشات ذات طابع فلسفي، ويمكن لنماذج خُصّمة أن تظهر. يمكن أن تنشج عن الأزمة ثورة علمية بتحولٍ قسمٍ على الأقل من الباحثين الذين يتبنون نموذجاً جديداً قادراً على القيام بإعادة بناء حقل المعرفة. يشكّل هذا التحول العنيف انقلاباً في رؤية العالم، ذلك أن النموذج الجديد سيكون مختلفاً جداً عن النموذج السابق وخصوصاً غير متوافقٍ معه، وغير ممكن قياسه به، أي مقارنته به.

العلوم تتقدّم بالوثبات

الثورات العلمية هي تغييراتٌ فُجائيةٌ عنيفةٌ وتصادميةٌ للأفكار والمناهج. مثل الثورات السياسية تماماً "تهدفُ إلى تغيير المؤسسات بإجراءات تمنعها هذه المؤسساتُ نفسها". تتكئ الثورات العلمية على

معايير غير مُتوافقة مع العلم السَّابق: تقبل الفيزياء النووية الحديثة فكرة أن "عنصراً" ما يمكن أن يتحوَّل إلى آخر، وهو ما لم يكن مقبولاً من كيميائيي القرن الـ 19. الثورات العلمية هي إذن أحداثٌ تصادمية تُتَّرحَمُ بتقلُّبات عنيفة بين المدارس، يقول كوهن "ليست هناك طُرُقٌ أخرى فعَّالة لترقية الاكتشافات".

لأنَّ هذا يحدثُ أحياناً في الثورات السياسية، يحدثُ أيضاً أن تُجندُ أصنافُ تفكير سابقة تُعتبرُ منتهية الصِّلاحية ضدَّ النموذج السائد: هكذا استطاعت فيزياء نيوتن معارضة ميكانيك ديكارت باستعمالها مزايا "خفية" أكثر توافقاً مع فيزياء أرسطو ومدرسية (سكولاستيكي) القرون الوسطى، لذلك واجهت مقاومات عديدة من علماء تلك الفترة.

يتضمَّنُ الوصفُ المُعطى من كوهن أن التقدُّمَ العلمي يعمل بالقطيعة والانقلابات. ينفصل في هذه النقطة بعمق عن التاريخ الوضعي الذي يرى أن تقدُّم العلوم هو ثمرة تراكم لتناجح تجارب.

ينبغي مع ذلك ألا نستنتج من هذا التصوُّر غير المستمر/المتقطع أنَّها وحدها "الثورات" تأتي بالتقدُّم في العلوم. في رسم كوهن، لفترات العلوم العادية وظيفة إثراء للظواهر وتعميق للنظريات وهي وظيفة أساسية. لهذا يعتقد أنَّه غير ممكن تجنُّبُ تقليد مُعَيَّن يصل إلى حدِّ المطابقة داخل مجموعة الباحثين، وألاً تتعرَّض النظرياتُ لسهام التَّقدُّم دائماً.

لا تنحصر أعمال كوهن فقط في وصف تاريخي. إنَّه يأتي أيضاً بفكرة أن النظريات وأدوات العلم (النماذج) تُشكِّل ممارسة الباحثين وتُحدِّد ما هو قابل لأن يكون مادَّة للتفكير وما هو غير قابل لذلك، هي إذن ذات دورٍ إيديولوجي قوي في تأكيد الحقائق العلمية. ينتُج عن ذلك على الخصوص أن جماعة العلماء هي التي تحكم على صحَّة نظرية ما وليست العقلانية الضمنية.

الانتقادات

أثارت أعمال كوهن انتقادات مُتعدّدة. أُنهم خصوصاً بأنّه استند إلى مفهوم مُضَبَّب، هو مفهوم "النموذج-paradigme". لاحظت مارغريت ماسترمان-Masterman وهي إحدى تلاميذه أنّه يستعمل عبارة "بنية الثورات العلمية بعشرين معنى مختلف: نظرية، نظام قواعد، دليل، نظرة إلى العالم، اختصاصات علمية، مجموعة باحثين الخ. ردّ ط. كوهن سنة 1970 على هذا التّقد بإضافة خاتمة للكتاب يُحلّل فيها مكوّنات "نماذجه": النموذج هو إطار تخصّصي-matrice disciplinaire " (خاصّ بعلم ما) مُتشكّل من لغة خاصّة ومعتقدات وقيم وقضايا وحلول نوعية تُمثّل تقليدا، أي معرفة تُنقل بالتعلّم. لهذه الأطر الاجتماعية والمعرفية في الوقت نفسه وظيفة هي "هيكلّة طريقة فعل-العلم والنظر إلى الحقيقة" عند المختصّين والأساتذة.

أُنهم كوهن كذلك بالمبالغة في الطابع المفاجئ لـ "تغيرات النموذج" وإدخال شيء من الاعتبارية في تاريخ العلوم. والواقع أن الاختيار بين نماذج خصمة لا يتمّ حسب بناء على معايير عقلانية أو تجريبية. تدخل في الاعتبار عوامل اجتماعية (سوسيولوجية) مما يؤدّي إلى شكل من النسبية: تبدو حقائق العلوم مُتعلّقة بقرار مجموعة ما. في هذه الأثناء يشير كوهن بتخصيص إلى أنّ التقدّم العلمي يمكن قياسه بالقدرة المتزايدة على حلّ المشاكل، وهو ما يُمثّل معيارا موضوعيا ودائما.

رغم الاستقبال المثير للجدل الذي خُصّص به أفكار ط. كوهن من طرف الإيستيمولوجيين، فإنّنا نتأكّد من أنّها مهّدّت السبيل لطرق جديدة في وصف مسار الاختراعات العلمية الذي نسمّيه اليوم "سوسيولوجيا المعرفة العلمية".

الفصل السادس

العقل والذهن

من الدماغ إلى الفكر/الروح:

النقاشات المعاصرة حول الروح والبدن

جون-فرانسوا دورتييه

سرّ القصدية

حوار مع بيار جاكوب

فلسفة الإدراك

جون-فرانسوا دورتييه

البراغماتية:

لأي شيء تصلح الأفكار؟

جون-فرانسوا دورتييه

نحو نموذج جديد

إدغار مورين

لودفيج ويتجنستاين:

الفيلسوف الراديكالي

جون-فرانسوا دورتييه

من الدماغ إلى الفكر/الروح: النقاشات المعاصرة حول الروح/الفكر والبدن (*)

جون-فرانسوا دورتييه(**)

ولّت اليوم الفكرة الديكارتية المتمثلة في الفصل الجذري بين البدن والروح. وأعاد ازدهار العلوم العصبية منذ عشرين سنة تنشيطَ النقاشات حول "mind-body problem".

أتذكّر أنّي لما كنت في العشرين من عمري وكنت ماركسيا مثل كثير من شباب جبلي تساءلتُ عن معنى هذه الجملة لماركس: "لما تستبدُّ الأفكار بالجماهير تصبح قوى مادية". كانت هذه الصيغة تزلزلي. أن تتمكّن أفكارٌ ("الثورة"، "الحرية"، "المساواة"، "الاشتراكية") من الدوران و"التمكّن من الجماهير"، كان أمراً ساحراً. لم أكن أحسُّ حقيقةً بهذه القوة المعبّئة للأفكار والقيم والمعتقدات، وأنا أتعب في قراءة رأس المال، لكنّها كانت تُصيبني بالتأثر لما كنّا في نهاية المهرجانات -سيل من الكلمات، من الشّعارات إذن من "الـ" أفكار القوية" المبثوثة من المنبر- نغني نشيد الأمية برؤوس حاسرة وقبضات مرفوعة.

"هَبّوا يا مضطهّدي الأرض

هَبّوا يا أسرى الجوع (...)

(*) لم يُنشرَ هذا النصّ في أي مكان آخر من قبل.

(**) رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية.

نحن لا شيء، لنكن كل شيء"
ثم إن هذه الكلمات المؤثرة لم تكن سوى تقوية لنظرية ثورية بلورها
ماركس وأنجلز ولينين وتروتسكي... بكثير من العلم. في الوقت نفسه
تبدو لي نظرية الفكرة المعبّنة هذه مناقضة للماديّ التقليدي الذي أُجبر
نفسي على أن أكوّنه. كيف يمكن لنا أن نُعطي شيئاً من الاستقلالية
للأفكار لما نكون ماديّين؟ هل للمعتقدات والنظريات والإيديولوجيات
والمثل وجود خاصّ بها؟ أليست "مُسجّلة" بعد في المادّة؟ لكن إذا كان
ذلك كذلك فلم نعطي هذا القدر من الوقت والجهد لنشر أفكارنا،
وللجدل أثناء المناقشات ونشر المذاهب الثورية؟ تمتاز كل هذه
التساؤلات وتتصادم دون التمكن من إيجاد حلول بسيطة.

من الفكرة إلى الحركة

يجب القول إن العلاقات بين "قوة" الأفكار والحركة، وبين الفكر
والبدن كانت تشغل الفلاسفة الكلاسيكيين. أعطاهم ديكارت جواباً
معروفاً بـ "الثنائية". يوجد بالنسبة له نسقان من الحقيقة: العقل، الروح (أو
الجوهر المُفكّر، *re cogitans*). والمادّة (أو الجوهر الممتدّ، *res extensa*)،
المخلوقان كلاهما من الله. تنتمي الطبيعة والنباتات والحيوانات إلى عالم
المادّة، بينما يوجد الكائن البشري ضمن الأحياء، الوحيد الذي له
طبعتان: طبيعة مادية - البدن - وطبيعة روحانية - "الروح". يعطينا
الروح (الفكر) هذه القدرة على إنتاج أفكار وأحلام وصور وتمثيلات
(بخلاف الحيوانات التي لا تتصرّف إلاّ حسب قوانين الطبيعة).

كانت هذه الأطروحة من فيلسوف مسيحي "الصحيحة من
الناحية الميتافيزيقية" مقبولةً بارتياح في تلك الفترة. لكن ديكارت كان
رجل علم أيضاً، مفتوناً بالفيزياء والبصريات وعلم التشريح. كان ينبغي

له منذ ذاك الحين أن يفهم كيف يمكن للروح وللأفكار التي تخفيها أن تؤثر على البدن وتتحكم فيه. حلّ هذا السؤال وجد ديكارت نفسه مسوقا إلى تصوّر نظرية مثيرة. سيكون الذهن المكان الذي يلتقي فيه عالم الأفكار وعالم المادة. في رسالة شهوات الروح (1649) صاغ الفرضية التي مفادها أن نقطة اتصال الروح والبدن توجد في الغدة الصنوبرية-glande pinéale (وهي جزء من الدماغ نسميها اليوم الإيפيز-épiphyse). سيكون هذا هو المكان الذي تأتي منه الأفكار التي تسمح لنا بأن نؤثر في البدن ونقود سلوكنا. بفضل هذه النظرية الثنائية التي نحسّ بأنها مُحمّلة فوق الطاقة بعض الشيء ومزعزعة نوعا ما، نجح ديكارت مع ذلك في التوفيق بين تصوّره "المثالي" للفكر وموقفه "المادي" كعالم.

تطرّق مُعاصِرُه الطبيب والفيلسوف جوليان دولامتري-de La Mettrie للقضية نفسها، لكن مع التجرؤ على تطبيق كلّ مثالية. يؤكّد في كتابه التاريخ الطبيعى للروح-Histoire naturelle de l'âme (1745)، هذه الأطروحة الفضائية في تلك الفترة: الإنسان آلة، والدماغ جهاز كالأجهزة الأخرى، "يخفي الدماغ الفكر كما يخفي الكبد المادّة الصفراء". الأفكار هي حالة مُعطاة للمادّة ومن غير المُجدي أن نبحث لها عن جوهر أعلى.

سيسيل النقاش حول العلاقات بين الروح والبدن حبرا كثيرا فيما بعد. سيواجه هذا النقاش الماديين (رجال علم غالبا) والروحانيين (فلاسفة غالبا) المناصرين لفكرة نوع من الاستقلالية للأفكار. لكن مع تقدّم الروح العلمية تصبحُ الوضعية "المثالية" صعبة شيئا فشيئا.

يسهّم ازدهار علوم الأعصاب-neurosciences منذ عشرين عاما في إعادة تنشيط النقاش، خصوصا في البلدان الأنجلوسكسونية

حيث سُمي هذا النقاش بـ "mind-body problem" (قضية البدن والروح/الفكر)⁽¹⁾.

"mind-body problem"

هدف علوم الأعصاب هو تفسير كيف يعمل الدماغ والإجابة لمدى ما، على سؤال: كيف تصل المادة الحية إلى إنتاج الفكر؟ طرح السؤال بهذه الطريقة هو قبول أن الدماغ هو الذي يُنتج الأفكار. هذه النظرة المادية التي هي النظرة الفعلية أو نظرة الأمر الواقع يتقاسمها اليوم قسم كبير من الفلاسفة ورجال العلم. يوافقون جميعا على أن الفكر مُسجّل في الدماغ، وإن التعبير عن الأفكار يتم عبر تعالقي بين الأعصاب. يُرفض الإيمان اليوم بالثنائية، بوجود عالمين منفصلين: الروح من جهة والبدن من جهة أخرى كما كان يعتقد ديكارت.

لكن نتج عن هذا الموقف المادي المتخذ بالإجماع تقريبا حشد من التساؤلات الجديدة. ما هو الفكر بالنسبة للمادي؟ هل يجب كي نفهمه أن نأخذ فقط بالملاحظات الصّارمة للخلايا العصبية؟ ألا ينبغي لعلم النفس الذي يستعمل مفاهيم: "صورة ذهنية-image mentale"، "شعور-conscience"، "رغبة-désir"، "ذكاء-intelligence"، أن يذوب في بيولوجيا الأعصاب-neurobiologie التي بإمكانها الوصف الدقيق للمسارات البيولوجية الخفية؟ وماذا عن ذاتية الفرد؟ أليست ظاهرة عابرة غير ذات فائدة لعمل الفكر؟ هذه الأسئلة هي موضوع هذه

(1) ليس للكلمة الأنجليزية mind التي تترجم إلى الفرنسية غالبا بـ "esprit" الإحياءات الروحانية التي تملكها الكلمة في الفرنسية. الترجمة الأكثر صحة هي الفكر-pensée.

النقاشات اليوم (والتي تختلف بشأنها الآراء). يحيلُ كلُّ سؤال من هذه الأسئلة إلى عدد من القضايا الدّنيا والنقاشات الجانبية.

لتبسيط هذه المتاهة من النّظريات الحاضرة في هذا المجال، نستطيع حصرَ أربعة منها تتعلّق بأربعة أشكالٍ مُختلفة من المادية:

فلسفة الأعصاب: وأهمُّ مُمثليها الزوج بول وباتريسيا شيرشلانند-Churchland، يُدعّم هذا الزوجُ فكرةً أن الفكر ليس سوى مجموعة من التفاعلات/التعالقات العصبية. النتيجة: علوم الفكر هي علم الأعصاب.

نظرية المظهر المزدوج: وتعتبر أن هناك علاقة بين الحالة الدّهنية وحالة الدّماغ، ينبغي اعتبار كلٍّ من هذين الجانبين لوحده: المظهر الذاتي (الانطباعات، الشعور، المشاعر)، والمظهر الموضوعي (النشاط الفيزيائي الكيميائي البيولوجي للدماغ). إنّه الموقف الذي يُدعّمه طوماس ناجل-Nagel وفرانك جاكسون-Jackson.

النظرية الانبثاقية/emergentiste: هي صيغة أكثر تعقيدا للمادية. إذا كان الفكر يتمثّل في حالة عصبية، فهناك درجات تنظيم في الدّماغ. يمثّل المستوى البيكولوجي للمستوى العصبي ما يُمثله المستوى البيولوجي للفيزياء، أي مستوى أرقى من التنظيم. عبّر عن هذه الأطروحة جون ر. سيرل-Searl ودُعاة التنظيم الذاتي-auto-organisation.

أخيرا، تعتبر الوظيفة أن لنا استطاعةً كبيرةً لدراسة الفكر دوناً اهتمام بدعامته المادية. يمكن التعبير عن الفكرة الواحدة بدعامات فيزيائية مختلفة كثيرا. أستطيع أن أقول "أحبك" أو "ليسقط الأعداء" بالصوت أو بكتابتها بالحاسوب أو بحفرها على جدار الخ: مضمون الخطاب هو نفسه دائما، ونستطيع إذن دراسته دون الاهتمام بدعامته المادية.

لنعد الآن إلى هذا النقاش بالتفصيل.

المادية الجذرية:

خلايا عصبية، ليس هناك سوى خلايا عصبية

يؤكد المظهر الأول للمادية الأكثر بساطة حسبما يبدو، والطبيعي، أن حالة فيزيائية وحالة ذهنية متشابهتان وهما "شيء واحد". من جهة أخرى نسمي هذه الأطروحة: "المادية الهوية". أفكر في أمي، أحلُم بالذهاب إلى البرازيل، أحسب نتيجة العملية: $8 + 12$ ، الخ: تتعلّق كل حالة من هذه الحالات الذهنية بنشاط عصبي قابل لأن يوصَفَ بأنّه مسار فيزيائي-كيميائي، والتعرّف على واحد هو تعرّف على الآخر.

عبّر عنها في الستّينات فلاسفة مثل د. آرمسترونغ وهيربرت فيجل-Feigl وجون سمارت-C. Smart، وترجمها بشكل أكثر راديكالية زوجان من الفلاسفة الأمريكيين بول وباتريسيا شيرشاند وهما أستاذتا فلسفة بجامعة سان دييغو. نظرية الزوج "بول" تُسمّى "المادية الإقصائية"⁽¹⁾. هي ببساطة تؤكد انتفاء وجود أيّ حالة ذهنية. الحديث عن "خواطر" أو "شعور" أو "أفكار" ليس له عند العالم أي معنى صارم. ما هي سوى مفاهيم نطلقها على حقائق عصبية. نستطيع في الحياة اليومية أن نستعني بقوة عن كلّ الأفكار الزائفة مثل "هذه الوردة جميلة"، "كان قيصر إمبراطورا رومانيا" لو كنّا نعرف كيف نصف المسارات الفيزيائية المتعلقة بها. مثلما نعرف من حسن إلى أحسن الميكانيزمات الفيزيولوجية للتغذية التي نستطيع أن نزواج فيها بين أذواق الفواكه والمشروبات وبين تركيباتها الكيميائية الدقيقة. هدف علوم الأعصاب هو على المدى المنظور إلغاء علم النفس لتعويضه بعلم

(1) Matte rand Consciousness, MIT Press, 1993.

الأعصاب. يُروى أن بول شير شلاند عندما يريد أن يتحدث عن زوجته، وعوضاً عن أن يخرج صورها من حافظة نقوده يُخرج منه الرسم الإلكتروني لدماغها ويعلن: "ها هي".

قامت زوجته باتريسيا شير شلاند بتحقيق مُميز عن ساحة الفلسفة في الذهن بنشرها سنة 1986: *Neurophilosophy: Towards a Unified Science of the Mind-Brain*⁽¹⁾. تدعّم في هذا الكتاب هي أيضاً فكرة أن الذهنية ينبغي أن تُلغى لفائدة علم الأعصاب. يتمثل عمل الفلاسفة إذن في تعميم اكتشافات رجال العلم، وانطلاقاً من هنا اقتراح نماذج عمل الدماغ. هذه مهمة أكثر فائدة من المضاربة على مفاهيم لا فائدة ترجى منها مثل "شعور"، "تمثيل" أو "رغبات" التي يستغلها علماء النفس. كما اقترح بول شير شلاند في كتابه *الدماغ المحرك للعقل، مكان الروح*- *Le Cerveau, moteur de la raison, siège de l'âme*⁽²⁾، نموذجاً لعمل الدماغ مرتكزاً على معمار ارتباطي-connexionniste.

نظرية المادية الإلغائية كما هي مُدرسة من الزوجين شير شلاند بعيدة عن أن تكون مُتقاسمة من كل رجال العلم. يرفضُ الباحثون في بيولوجيا الأعصاب-neurobiologie تدعيم رؤية اختزالية جذرية بهذا القدر. يرفض جون دولاكور-Delacour الباحث المرموق في بيولوجيا الأعصاب "دوغمائية المادية المُلغية" التي هي كما يضيف "في أكثر الأحيان أطروحة فلاسفة أكثر ممّا هي أطروحة مختصّين في بيولوجيا أعصاب السلوك"⁽³⁾.

(1) MIT Press, 1986 وتوجّمته إلى الفرنسية هي: *Neurophilosophie, L'esprit*.
Puf, 1999. *cerveau*.

(2) De Boek, Université, 1999.

(3) J. Delacour, *Biologie de la conscience*, Puf, Que sais-je?, 1994.

نظرية المظهر المزدوج:

ما هو الأثر الذي يحس به من هو خلد أو وطواط؟

لكن كيف تُرْفَضُ أطروحة المادية الإلغائية التي تفترض أنه يمكن وصف كل جوانب الفكر موضوعية كانت أم ذاتية في صورة مسارات فيزيائية ابتدائية خلافا لكونها حُججا أخلاقية ومقاومات ورفضاً لقبول أطروحة كثيرة الثرية لا مثالية فيها؟ والواقع أن الأطروحة المادية تثير تساؤلا مفاده: هل يمكننا "إلغاء" البعد الذاتي للجانب النفسي بتأكيد مُماثلته لحالة نفسية؟ أو بعبارة أخرى، هل يمكن إلغاء الذاتية (الإحساس بالألم، الإحساس بالجمال، الشعور بالغضب، الخ) في روح الفاعل دون أن يُغيّر ذلك من ردود أفعاله؟

كان ديكارت يُدعم موقفا كهذا بخصوص الحيوانات، موقف مادي بحت. يؤكد أنه إذا ضربنا كلبا فإنه سينبح بصوت خافت ويهرب غير أنه لا يتألم. نباحه وهروبه هي ردود أفعال طبيعية للجهاز لا يُصاحبها أي إحساس بالألم. مثلها مثل جرس صغير ندقّه: يرنّ، يحدثُ صوتا لكنه لا يُحسُّ بأي شيء... سيتقاسم العلماء الوضعيون هذه النظرية الديكارتية مُطوّلا، وهم يؤيدون فكرة أنه بالإمكان تعذيب الحيوان بسرور بالغ على طاولة تشريح لفائدة العلم وهم يفترضون أنه لا يُحسُّ بتأثرات ولا بمشاعر ولا بألم. من جهتهم عبّر الفلاسفة عن حُجج لفائدة نوع من استقلالية الذاتية. دون رفض لفكرة المادية التي مفادها أن للأفكار دعامة عضوية فقد رغبوا في تأكيد أن الذاتية ليست مماثلة للحالة الفيزيائية التي تتطابق معها. يمكن ترتيب هذه الحُجج تحت عنوان نظرية "المظهر المزدوج": تنقسم فكرة ما إلى مظهرين لا يمكن الفصل بينهما، المظهر الموضوعي والمظهر الذاتي مثل وجهي عملة واحدة. من أولى المحاولات في هذا الاتجاه محاولة الفيلسوف طوماس

ناجل-Nagel. في مقال أثار ضجة عند نشره سنة 1974 يتساءل: "ما هو أثر أن يكون الفرد وطواطا؟"⁽¹⁾. نعرف كما يقول أن الوطواط يسير في الظلام بفضل جهاز تحسس صوتي، نظام يصل إلى درجة عالية من الدقة يرسل ذبذبات سمعية ويستقبل مقابلها أصداء. يُمكنه هذا الجهاز من استكشاف محيطه أحسن مما نفعله نحن بعيوننا. يعرف العلماء اليوم تماما كيف يعمل نظام إنتاج الأصداء-échoisation عند الخلد أو الوطواط. ومع ذلك فإن هذه المعرفة كما يقول لا تسمح أبدا بالإحساس ذاتيا بما يُحسُّ به الخلد. الذاتية هي قسم (جزء) لا يمكن إخضاعه للتفسير العلمي.

عبر الفيلسوف الأسترالي فرانك جاكسون-Jackson عن حجة مُماثلة مع مثال: ماري والألوان (انظر الإطار المُوالي) حجة جاكسون مُوجَّهة لإثبات وجود حقيقة ذاتية يسميها "*qualia épiphénoménales*" (عنوان مقاله). هذه الجملة المُعقَّدة تعني خصائص (أو مزايا = *qualia*) لا يمكن اختزالها في المعلومات الفيزيائية وحدها. أمَّا صفة *épiphénoménale* أي: ظاهرة عابرة، فتعني أن المزايا أو الخصائص - الجزء الذاتي من الشعور - لن تكون في العمق سوى ظاهرة عابرة، صبغة ذاتية نعطيها للأشياء إلا أنَّها غير ذات وظيفة خاصَّة.

مع ذلك يستحق هذا التأكيد الأخير بعض النظر ذلك أنه يقود إلى التساؤل: ما هو الشيء الزائد في الذاتية مما لا نجده في حالة عضوية بسيطة؟ أليست الذاتية غير ظاهرة عابرة، معرفة زائدة، غير أنَّها ليست مُفيدة؟ هل إن الشعور بالم أو أن يكون الإنسان حزينا، أو أن يجد شيئا جميلا ليس سوى شيء عابر، انطباع ذاتي بلا أهمية لعمل الجهاز نفسه؟

(1) What is it like to be a bat? تُرجم هذا المقال إلى الفرنسية في: *Questions mortelles*, Puf, 1984.

ستكونُ فرضيةُ علاقة سببية بين الذاتية (الأم، الحب، الرغبة، المعتقد) ورد الفعل الذي يتبعها موضوعَ تطوير خاص، تقني كثيرا ومتقدم للقصدية⁽¹⁾.

عندما تكتشف ماري الألوان

لجأ فرانك جاكسون إلى "تجربة خواطر" متميزة⁽²⁾. لتتصور أن ماري هي آنسة صغيرة. نشأت منذ ولادتها لا تعرف الألوان. إنها تشكو مثلا من اضطراب بصري خاص جدًا والذي يُسمى عمى الألوان- achromatopsie الذي يجعلها ترى العالم بالأبيض والأسود فقط مثلما كان عليه الحال في جهاز تلفزيون قديم⁽³⁾. لا يمنعها هذا من متابعة دراستها ومن أن تصبح عالمة أعصاب بارزة. تتخصص ماري في الأعصاب الفيزيولوجية البصرية بالضبط. لنفترض أنها تحصلت بهذا على كل المعارف العلمية الممكنة الحصول عليها والمتعلقة برؤية الألوان. إنها تعرف بالضبط إذن كل ما يحصل في جهازنا البصري لما تكون لدينا طماطم ناضجة أو السماء زرقاء مع أنها لم تر أبدا اللونين الأحمر أو الأزرق.

(1) يمكن أن نعرف هذا النقاش في:

D. Pinkas, La Materialité de l'esprit, La Découverte, 1955. P. Jacob, Pourquoi les choses ont-elles un sens? O. Jacob, 1977 et P. Engel, introduction à la philosophie de l'esprit, La Découverte, 1994.

انظر أيضا الحوار مع بيار جاكوب في هذا الكتاب.

(2) تجارب الخواطر التي جالت بأذهان الفلاسفة المدرسين هي سيناريوهات خيالية تصور شخصيات في وضعيات حرجة تسمح بـ "اختبار" نظري لفرضية ما. نتساءل مثلا: ماذا سيحدث إذا كان بإمكان دماغ أن يعمل بلا بدن؟ الغرفة الصينية لسيرل واختبار تورينغ-Turing هي أمثلة لتجارب أفكار/خواطرية.

(3) يفترض ف. جاكسون في الواقع أنها بقيت محبوسة في غرفة سوداء وبيضاء ولا ترى إذن سوى لونين. عن عمى الألوان انظر كتاب أوليفيه ساكس-Sacks: الجزيرة البيضاء والسوداء. -L'île en noir et blanc, Seuil, 1997.

ماذا سيحدث إذن عندما ستُشفى ماري وتخرج من عالمها الأبيض والأسود؟ يتساءل جاكسون. هل ستتعلم شيئاً أم لا؟ يجب: "يبدو أنّه من الطبيعي جداً أن تتعلم شيئاً ما في موضوع العالم والتجربة البصرية التي هي لنا نحن. لكن ينتج عن ذلك حينئذ بما لا مجال لتلافيه أن المعرفة التي كانت عندها في السابق غير مكتملة. كانت تتوفر حينها على كل المعلومات الفيزيائية. إذن توجد بالإضافة إلى هذه المعرفة الفيزيائية بعض الأشياء التي لا تعرفها بعد، والفيزيائية-physicalisme خاطئة⁽¹⁾.

نظرية الانبثاق:

الكل أكبر من مجموع الأجزاء

نظرية الانبثاق هي شكل آخر من أشكال تصوّر العلاقات بين الدماغ والتفكير. يُدافع عن هذه الأطروحة فيلسوف مثل جون ر. سيرل (انظر الإطار الموالي) ويقاسمه في ذلك بعض البيولوجيين. مبدأها هو: إذا كان التفكير يستلزم دعامة مادية كي يتواجد فهو لا يبدو إلا كـ "خاصية منبثقة" لمجموعة عصبية ولا يوجد في أي عصب مأخوذ لوحده. بالطريقة نفسها "ينبثق" الماء وخصائصه الفيزيائية: "السبولة"، من تركيبته التي هي الهيدروجين والأوكسجين، لكن لا أحد من هذه المكونات يملك خصائص الماء. يمكن من هذا المنظور أن ينبثق من التفاعلات بين الأعصاب مسارٌ ذهنيٌّ، تماماً مثلما يمكن لـ "روح الجماعة" أن تظهر عند جماعة من لاعبي كرة القدم الذين يلعبون مع بعضهم بانتظام دون أن تتمكن من تحديد مكان هذه الروح عند واحد بعينه من هؤلاء اللاعبين إذا أخذناهم

(1) Epiphenomenal qualia, in *Philosophical Quarterly*, n° 32, 1982.

فُرادى. مع بقائها ماديةً ترفضُ نظريةُ الانبثاق إذن أن تُفكرَ في أن مقارنةً عصبيةً صارمةً تستطيع أن تحلَّ لوحدها مسألة عمل التفكير.

نظرية الانبثاق قريبة من طروحات التنظيم الذاتي التي يدافع عنها إدغار مورين⁽¹⁾. هي متوافقةٌ أيضا مع المقاربات الارتباطية لعمل الدماغ. تقبلُ فكرةُ الانبثاق مثل فكرة التنظيم الذاتي في مستوى المناهج استقلالية علم النفس نسبةً إلى البيولوجيا- مثلما لا تُختزلُ البيولوجيا في مجرد فرعٍ من فروع الكيمياء (كما لا تُختزلُ الكيمياء في الفيزياء) لأنَّ كلاهما تتطرقُ إلى ظواهرٍ في مستوى مُعيَّن من الواقع. ضمن هذا الأفق لا ينبغي للعلاقات بين علم النفس وعلوم الأعصاب أن تُتصوَّرَ علاقات خضوع، مثلما يشير إلى ذلك عالم النفس بول فرايس-Fraisse "لا يمكن أن تُفسَّرَ العلاقات بين الدماغ والمسارات الدَّهنية إلا باعتبار وجود مستويات تنظيم للمادة"⁽²⁾.

إعادة اكتشاف الروح

أصبح جون ر. سيرل-Searl أستاذ الفلسفة بجامعة بيركلي (كاليفورنيا) مشهورا مرَّةً أولى عندما بلور سنة 1969 نظرية "أفعال الكلام". أثار كتابُ إعادة اكتشاف الروح-La Redécouverte de l'esprit⁽³⁾ المنشور في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1992 ضجةً، ذلك أنَّه لم يُعطَ لأيٍّ من الباحثين البارزين في هذا المجال الحقّ.. تبدو وضعية سيرل في هذا المشهد المُعقَّد حاسمةً وغير عادية: الدماغ والتفكير حقيقتان هامَّتان كثيرا لدرجة أن محاولة مقارنتهما بشيء آخر

(1) La Connaissance de la connaissance, t. 3 de La Méthode, Seuil, 1986. معرفة المعرفة (الجزء 3 من كتاب الطريقة).

(2) Psychologie de demain, Puf, 1988.

(3) J.R. Searle, La Redécouverte de l'esprit, Gallimard, "Essais", 1995.

(أجهزة بسيطة، آلات أو حواسيب) أمرٌ محكومٌ بالفشل. قسم مُعتبرٌ من الكتاب مُخصَّصٌ لعرض نقدي لما يُسمِّيه المؤلِّف "الفهم المادي الذي هو اليوم موضة في الفلسفة وفي العلوم المعرفية". إنَّه يأخذ عليهم عدمَ قدرتهم على تحمُّل مسؤولية موضوعيتهم بطريقة أخرى غير تشويه الفعل الذَّهني الإنساني في خصائصه الأكثر طبيعية: خاصية أن يكون واعيا ومقصديا وذاتيا. من "المادية الإلغائية" إلى "وظيفية الحاسوب" لا تعمل أيُّ من طروحات فلسفة الروح حسبها على وصف خصوصيتها. هل يتأسَّف سيرل بالقدر ذاته على أسرار الروحانية؟ لا إطلاقا، غير أنَّ الفهم الذي يقترحه مضادٌّ للاختزالية. إنَّه يعمل على التذكير بدايةً بأن الدِّماغ جهازٌ حيٌّ (وليس مجموعة من المسارات والشبكات الكهربائية)، ثمَّ بأنَّ الشعور ليس وهما بل هو شكل الذَّهني نفسه. بتجنُّبه عائقَ الثنائية (الروح من جهة والدِّماغ من جهة أخرى) يشرح سيرل أنَّه يمكن للشعور أن يُقارَن بخاصية "انثاقية" للدماغ. هي مرتبطة به بعلاقة سببية لكنَّها تنتمي إلى نسق آخر من الظواهر غير المكوَّنة الفزيائية الكيماوية الابتدائية التي نراها فيه (مثلما هو الحال بالنسبة لصلاية الجليد التي ليست خاصة لجزيئات الـ H_2O لكن من علاقاتها). المصدر الرئيسي للخطأ حسب سيرل يكمن في النقل التعسفي للنماذج من تخصُّصٍ إلى آخر أو من مُخطَّطٍ إلى آخر، إنَّه يفهم جيِّدا أن نشاطا عقليا عميقا يكون موجودا في شبكة عصبية، لكن ينبغي الإشارة إلى أنَّه لا يتضمَّن في هذا المستوى لا "رموزا" ولا "معلومات". هل هو العمل "الذَّهني"؟ وعلى العكس من ذلك إذا كانت علوم المعرفة تريد شرح الشعور والذَّهني "جديا" عليها أن تشرح الذاتية والقصدية والمعتقد.

نيقولا جورنيه

الوقت ليس موجودا في الساعة:

الوظيفية

أخذتُ طريقةً أخرى في مقارنة العلاقات بين الدماغ والتفكير مكانة مُهمّة في النقاش هي الوظيفية. ساند هذه المقاربة أساسا الأمريكيون جيرى فودور-Fodor وهيلاري بوتنام-Putnam⁽¹⁾. إنَّها موقفٌ ذكي يتمثل في "تجنُّب" النقاش الـ مادة/فكر (روح). الفكرة القاعدية هي الآتية: لقياس الوقت نستعمل دعامات مختلفة: ساعة حائطية ميكانيكية، ساعة كوارتز، ساعة شمسية.. الخ. كلُّ تقنية من هذه التقنيات تهدف إلى القيام بالوظيفة نفسها: معرفة الوقت. يمكن الحصول على الوظيفة نفسها بطرق أخرى مختلفة تماما. ليست بنا حاجة لوصف حصري لدعامتها المادية كي ندرسها. يُعبّر هـ. بوتنام عن هذا انطلاقا من مثل بسيط جدا: "الوظيفية، سلوك آلة حاسبة مثلا ليس مُفسِّرا بفيزياء الآلة الحاسبة. إنَّه مُفسِّر برنامج الآلة". حتى ولو "إن هذا البرنامج يتحقَّق بفيزياء خاصّة"⁽²⁾.

يمكننا إذن أن نفصل الوظيفة عن دعامتها تماما وأن ندرس الواحدة دون معرفة الأخرى. دون زعم أنَّ الدماغ والروح مختلفان حقيقة، تفترضُ الوظيفية أنَّه بالإمكان اعتبارُ منطقِ وظيفة ذهنية منفصلا عن دعامته العضوية. من جهة أخرى، المقاربة الفيزيائية الكيميائية للظواهر الذهنية ليست حتى اقتصادية. الرغبة في استكشاف الأفكار بملاحظة عمل الأعصاب شبيه لمحاولة فهم معنى كلمات أغنية للبيتلز-les beatles فقط

(1) غير بوتنام رأيهِ في الموضوع فيما بعد. انظر: Représentation et réalité, Gallimard, 1990.

(2) Mind, Language and Reality, philosophical papers. Vol. 2, Cambridge University Press, 1979.

بتحليل الموجات الصوتية التي تُحدثها أو الرغبة في شرح عمل بنك ما فقط عبر هيئات مُوظَّفيه! سيكون عملا كبيرا وغير ذي فائدة.

استعداد ج. فودور أطروحة الوظيفية التي عبّر عنها عبر مُماثلة بالحاسوب. يقيم التفكير عنده علاقة شبيهة بالعلاقة التي يقيمها برنامجٌ معلوماتي مع الحاسوب. يمكننا تنفيذ برنامج معلوماتي (*software*) بطريقة جيّدة على دعومات مختلفة بما في ذلك ورقة وقلم. ما يهمّ لفهم البرنامج هو منطقُه، سلسلة التعليمات التي يتضمّنُها وليس الدعامة المادية التي يُنفَّذ عليها. إذن، لفهم التفكير ينبغي الاهتمام بالمنطق المُشغّل أثناء العمليات الذهنية⁽¹⁾.

للمطالعة في موضوع فلسفة الروح

J-f. Dortier (dir), *Le Cerveau et la pensée*, Sciences Humaines Editions, 1999.

P. Engel, Introduction à la philosophie de l'esprit, La Découverte, 1994.

J.-N. Missa, L'Esprit-cerveau. La philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences, J. Vrin, 1995.

V. Descombes, *La Denrée mentale*, Minuit, 1995.

B. Andrieu, *La Neurophilosophie*, Puf, Que sais-je?, 1998.

مؤلّفون آخرون

J. R. Searle, *La Redécouverte de l'esprit*, Gallimard, 1995.

Patricia Churchland, Neurophilosophie, L'esprit-cerveau, Puf, 1999.

D. Dennett, *La Conscience expliquée*, O. Jacob, 1993

(1) يستعيد هذه الأطروحة د. مار Marr بخصوص دراسة الرؤية.

سرّ القصدية-Intentionnalité

حوار مع بيار جاكوب(*)

المعتقدات والرغبات والمقاصد الإنسانية تستعين بخاصية أساسية من خصائص الفكر (الذهن) هي تمثُّلُ أشياء ليست ذات حضور ماديّ أو حتّى غير موجودة.

العلوم الإنسانية: من الأهداف الراهنة لفلسفة الفكر/الذهن، كشف سرّ "القصدية". هل بإمكانكم شرح ما يختفي وراء هذه الصيغة؟

بيار جاكوب: تدلّ لفظة "قصدية" على المعنى نفسه الذي تدلّ عليه لفظة "تمثُّل". ينبغي تمييز لفظ "قصدية" الذي هو ذو استعمال دقيق جدًّا. المقاصد (أي مشروع، أو نزوع نحو شيء ما) حالات ذهنية ضمن حالات أخرى (المعتقدات، الرغبات، الخ) تمتلك كلّها القصدية. اللفظ بهذا المعنى ينحدر من اللاتينية *intentio* أعاد تأهيله الفيلسوف فرانو برانتانو-Brentano في نهاية القرن الـ 19. المسارات الفكرية عند المادي وخلافا لما هي عليه عند ثنائي مثل ديكارت، هي مسارات فيزيائية كيميائية وبيولوجية. تشير "القصدية" إذن إلى قدرة الأنساق العصبية لبعض الأجهزة على تمثُّل مظاهر من المحيط. كثير من الأنساق الفيزيائية المعقّدة ليست لها على ما يبدو هذه القدرة، كالكواكب

(*) مدير أبحاث في المركز الوطني للبحث العلمي-CNRS وهو مؤلّف كتاب:

لماذا يوجد معنى للأشياء- O. Pourquoi les choses ont-elles un sens?

Jacob, 1997.

والسحوم والمحيطات والحوامض النووية الخ. وبالمقابل يبدو أن بعض الحيوانات قادرٌ على تشكيل تمثّلات.

القصدية سرٌّ لسبين على الأقل: أولاً: أن تكون للفرد قصدية فذلك يعني القدرة على التفكير في شيء ما بعيد جدّاً عن الذات في المكان: في سان فرانسيسكو، في جوبيتير. وهي أيضاً القدرة على التفكير في أشياء من الماضي مثل يوليوس قيصر أو بينغ بانغ (**). إنّها أيضاً التفكير في شيء خاطئ، غير موجود أو مستحيل، مثل الاعتقاد بأنّ أكبر عدد تامّ على الإطلاق زوجي. كيف يمكن لنظام فيزيائي توليد هذه الأفكار؟ ثانياً: نتحقّق من أنّه لا علماء الفضاء ولا الفيزيائيون ولا الكيميائيون ولا معظم البيولوجيين يشرحون الأشياء التي يدرسونها بإعطائها القدرة على القيام بتمثّلات.

العلوم الإنسانية: في أيّ شيء يُمثّل إلقاء نظرة موضوعية على خصائص الروح مسألة فلسفية؟

ب. ج: إذا كانت الفلسفة تريد الإسهام في توضيح سرّ القصدية فإنّ من صالحها أن تأخذ بعين الاعتبار تقدّم علوم الأعصاب وعلوم المعرفة. تطرح القصدية مشكلتين متميزتين كلّ منهما عن الأخرى ومتكاملتين: المشكلة الأولى: كيف يعمل جهاز فيزيائي وبيولوجي - دماغ بشري مثلاً - لإنتاج تمثّلات؟ هو تمثّل - ذهني أو غير ذهني - الشيء ذو الخصائص الدلالية: للمقول الكلامي والصورة الفوتوغرافية وإشارة المرور خصائص دلالية. لبعض الحالات الذهنية خصائص دلالية. بيد أنّها لا تمتلك كلّها هذه الخصائص فالأمزجة والأحاسيس

(**) يوليوس قيصر - Jules César هو الإمبراطور الروماني صاحب العبارة الشهيرة: "حتى أنت يا بروتوس؟" التي وجهها للشخص الذي اغتاله، والذي كان قد أحسن إليه كثيراً فيما سبق. المترجم.

حالات ذهنية لا تُمثل شيئا. إذا كنّا نرغب في فهم سرّ القصدية ينبغي أن نحاول معرفة: بفضل أية خاصية فيزيائية أو كيميائية أو بيولوجية يتوصّل الجهاز المادّي إلى صنع تمثّلات؟.

المشكلة الثانية هي مشكلة الدّور السببي. قلت إنّ للتمثّل خاصية دلالية بالضرورة. أعتقد أيضا كمادّي جيّد أنّ لها خصائص فيزيائية، وإذا تعلّق الأمر بتمثّل ذهني (عقلية إذن)، وكيميائية أيضا وبيولوجية أيضا. أليست هذه الخصائص الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية الوحيدة التي تشرح سلوك الجهاز برمته؟ هل للبعد الدلالي دورٌ يلعبه وما هو هذا الدّور؟

العلوم الإنسانية: لنرَ المشكل الأول..

ب. ج. إنّها مشكلة "تطبيع" القصدية. إذا كنت مادّيا وتحقّقت من أن معظم المختصّين في علوم الطبيعة لا يشرحون سلوك الكائنات التي يدرسونها بإعطائها القصدية، فلك الخيار بين طريقتين اثنتين. بإمكانك أن تفترض أنّه حتى إن لم تكن موجودة في عدد من الأنظمة الفيزيائية، فإنّ ذلك لا ينفي كونها خاصية أصلية للأنظمة العصبية لبعض الكائنات الحيّة المعقّدة. يُسمّى هذا الطريق الأول "واقعيًا" لأنّه يعتبرُ القصدية حاضرةً حقيقةً في الجهاز العصبي.

يتمثّل الطريق الثاني في عدم اعتبار القصدية خاصية أصلية للنظام الذي تُسند لها. ليس مثل إسنادنا له خاصية فيزيائية أو كيميائية مُعتبرة أصلية بالتعريف. إسنادُ مُعتقد لنظام فيزيائي هو فقط تبني تصرفٍ على هذا النظام لتسهيل التنبؤ بسلوكه. هو تصرفٌ مناسب لنا: إن لم نكن فيزيائيين أو كيميائيين مناسب وقتذاك إسناد تمثّل للنظام الفيزيائي للتنبؤ بسلوكه. المنطقي الأمريكي ويلارد فان أورمن كوين - Van Orman Quine مثال جيّد هؤلاء المادّيين الذين يرفضون واقعية

القصدية: لا نستطيع في الحياة العملية أن نستغني عن إعطاء مُعتقدات أو مقاصد لمُجانسينا. لكن ليس لمفهوم المعتقد-croyance مكانته في علم للإنسان حقيقي/أصيل.

العلوم الإنسانية: هل بإمكانك تحديد الفرق بين وجهتي النظر هاتين إذا طَبَقْنَاهما على شيء مُحدد.

ب. ج. تصوّر أنّك وأنت تتحول في يوم ما على الشاطئ والبحر في حالة جزر، تكتشف كتابةً تستعيدُ بيتين شعريين للشاعر بودلير. افترضُ أيضًا أن هذه الكتابة قد خُطَّت برجلي نورس. لنقبل فكرة أن النورس لم يُرد أن يقول شيئاً: إنّها محض مصادفة أن خطَّ النورس بيتَ بودلير.

من وجهة نظر واقعية بصمة رجلِ النورس خالية من أية قصدية. والواقع أن هناك اختلافاً أساسياً بالنسبة للواقعي بين ما يُسمّيه الفلاسفة بالقصدية "الأصيلة" أو "البدائية" والقصدية "المتفرّعة". يملك الفرد ذو الدِّماغ المُعقّد بقدر كافٍ، قصديةً أصيلة. الكتاب الذي يكتبه مهما كان وفيما لخواطره لا يملك إلاّ قصدية متفرّعة.

وبالمقابل فإنّ القصدية بالنسبة لخصم الواقعية ليست على أية حال خاصيّة حقيقية لدماغ الفرد والتمييز بين درجتين من القصدية لا معنى له، وهو موقف كوين الذي تحدّث عنه سابقاً، وهو أيضاً موقف الفيلسوف دانيال دنوت-Dennett.

نستطيع أن نفهمها بشكل أفضل بأخذنا لمثال الحاسوب. الحاسوب نسق فيزيائي (ميكانيكي كهربائي) يُنتج ويستهلّم رموزاً (أرقاما وكلمات). نحن البشر نؤوّل هذه الرموزَ ونعطيها معنى. مالفِرْق الموجودُ بين ما يفعله الكائنُ البشريُّ برمز ما، وما يفعله الحاسوب بالرمز نفسه؟ يبدو هذا الفرقُ قليلاً أحياناً. عندما نلعب الشطرنجَ ضدّ آلة، فإنّنا نعطيها بسهولة تمثّلات مثل الرغبة في الفوز أو معتقدات

خاصّة بوضعية القطع على الرّقعة. ما هو الفرق بين معتقداتنا ورغباتنا وتلك الخاصّة بالحاسوب؟

دونوت مُستعدّ مثل أيّ منّا لنفي إمكانية أن تكون الحالات الداخلية للحاسوب معتقدات ورغبات حقيقية شبيهة بتلك التي لنا. إنّهُ يعترف أن الحاسوب لا يُعطي حقيقةً دلالات للرموز التي يُحرّكها. إنّهُ موافق على أنّه ليست للحاسوب قصدية. غير أنّه يطرح السؤال التالي: ما الذي يُثبت لنا أنّنا نحن البشر مختلفون؟ إذا كنا نُسند معتقدات ورغبات للحاسوب بسهولة أليس هو الأمر نفسه لما نعطى تمثّلات معتقدات ورغبات لأحد مُجانسينا؟ يُلقى دونوت ظلالاً من الشكّ حول وجود قصدية حقيقية "أصلية" عندما يوحى بأنّها قد تكون غير طبيعية بالقدر نفسه أيضاً عند الإنسان. القصدية عنده مثلما هو الحال عند كوين هي سهولةٌ عمليةٌ غير ذات وجود موضوعي. بعض الماديين أكثرُ معارضةً أيضاً للقصدية من دونوت. إنّهم الماديون الذين يصفون أنفسهم بـ "الإلغائيين". مصطلحات مثل "تمثيل" و"معتقد" لا تمثّل شيئاً بالنسبة إليهم، ذلك أنّها لا تشير إلى حالة عقلية. يمكن في رأيهم مقارنة الفائدة الوصفية والتفسيرية لهذه الكلمات بالفائدة الوصفية والتفسيرية لكلمات لا تدلّ على حقيقة فيزيائية مثل كلمات "شبح" و"جنّية" أو حتى "phlogistique" الكلمة التي استعملها الكيميائيون حتى لافوازييه قبل أن تُلغى لفائدة كلمة "أوكسجين".

العلوم الإنسانية: ما هي النتائج التي سترتّب عن وجهة نظر

واقعية؟

ب. ج. الموقف الواقعي بخصوص القصدية الذي أدعّمه شخصياً كما قلت، يقود إلى التمييز بين القصدية الأصلية والقصدية التفرعية. سنقول مثلاً إنّ الرموز اللغوية تأخذ قصديتها التفرعية من القصدية

الأصلية للحالات الذهنية للأفراد الذين يستعملونها للتواصل فيما بينهم. يُدعّم بعضُ مُناضلي واقعية القصصية مثل جيرى فودور أنّ حالاتنا الذهنية تُفرّع قصديتها من القصصية الأكثر أساسية لرموز "لغة الفكر". لن تكون صيغة لغة التفكير أو الخواطر إذن شيئا آخر سوى مجموعة من الأعصاب في دماغ فردي. على النحو نفسه، فإنّ نسخة من الكلمة الفرنسية "حرية" يمكن أن تكون مخطوطة بالطباشير الوردي على لوحة في مكان وزمان معيّنين. سيكون لصيغة لغة التفكير إذن وجهان: خصائص فيزيائية كيميائية بيولوجية وتركيبية من جهة وهي خصائص غير دلالية، وخصائص دلالية من جهة أخرى. سيكون تطبيع القصصية بمثابة تبيين ماهية الخصائص غير الدلالية لهذه المجموعة من الأعصاب التي تعطي لهذه الأخيرة قصديتها، أي معناها.

العلوم الإنسانية: لكن كيف تُفسّر أن هذه اللغة العميقة معنى، وتستطيع أن تطل موضوعات العالم الذي يحيط بنا؟

ب. ج. يستند الحلُّ المقترحُ من الفيلسوف الأمريكي فراد دراتسك-Dretske أولا إلى نظرية الإخبار-الإعلام. الفكرة القاعدية هي أن جهاز تلقّي يحمل معلومات عن وضعية ما في المحيط إذا كان خاضعا لقوانين هذه الوضعية. تقول هذه القوانين: إنّ علاقة ضرورية وموضوعية توجد بين ظاهرة وأخرى. هكذا تدلّ حلقات الدخان على النّار التي تُنتجها. الحلقات الموجودة فوق جذع شجرة تدلّ على عمر الشّجرة، انحلال قضيب حديدي يدلّ على حرارة مرتفعة. بصمة الأصبع تدل على الشخص الذي وضعها. الخ.

لكنّ هذا تصوّر الإخباري سريعا ما يصطدم بعقبة الخطأ التمثيلي. تذكروا أن القصصية هي القدرة على التمثيل. ما يُميّز تمثلا ما هو أنّه يمكن أن يكون خاطئا: يمكن أن تكون لنا مُعتقدات خاطئة

ورغبات لأشياء غير موجودة، بينما لا تسمح النظرية المقترحة من طرف دراستك بالخطأ. لنأخذ مثالا: يمكن قياس طول قضيب حديدي تحت رحمة قانون الحرارة المرتفعة: الواحدة تختلف في الوقت نفسه مثل الأخرى، وبهذا المعنى يمكننا القول بأن تغيرات طول القضيب تحمل معلومات عن الحرارة. لكنّ القضيب الحديدي لا يمكنه أن "يكذب" أو أن يخطئ بخصوص الحرارة. إذن لا نستطيع القول بأن القضيب الحديدي يُمثل الحرارة، فليست له قصدية، لا أصلية ولا مُتفرّعة.

لأجل هذا أحسّ دراستك بضرورة إضافة مُكوّنة تسمّى téléosémantique -الدلالة الوظيفية الإخبارية؟- إلى نظريته التي تلتقي جزئيا مع أفكار فلاسفة آخرين مثل روت ميليكان-Milikan ودلفيد باينو-Papineau. الفكرة البدئية لـTélésémantique هي التالية: ما يسمح بأن تكون لنظام فيزيائي تمثيلات ليس فقط أنّه يحمل معلومة لكن أيضا يمتلك "وظيفة" إخبارية. على العكس من مجرد قضيب حديدي يمكن للترموتر الزئبقي أن "يخطئ" بإعلانه 30° مئوية بدل 15° مئوية، إذا كانت القصبة الزجاجية الحاملة للزئبق مشقوقة أو مُتصدّعة. الترمومتر لا يتغيّر فقط في الوقت نفسه مع الحرارة، لكن عليه أيضا أن يشير إلى الدّرجة الصحيحة للحرارة: هنا تكمن مُهمّته. لو لم تكن له هذه المهمة لما قلنا إنّهُ يقوم بها بصورة حسنة أو يقوم بها بصورة سيّئة. إن لم يكن ممكنا للترموتر أن يخطئ ما كان ممكنا له "تمثيل" الحرارة. التمثيل إذن يقع في الهامش الموجود بين المعلومة المحمولة من طرفه والمعلومة التي من وظيفته حملها.

الفكرة القاعدية للـ téléosémantique "الوظيفة الدلالية الإخبارية" التي أنضمّ إليها هي أنّه بإمكان جهاز فيزيائي أن يُمثل أشياء إن كانت له وظيفة إخبارية. لكن من أين يأتي الترمومتر بوظيفته

الإخبارية؟ إنَّه لا يأتي بها من ذاته بل من المهندس الذي صمَّمه. قصدية الترمومتر إذن مُتفرَّعة عن قصدية المهندس، وهو ما ينسحب على كلِّ الأشياء المصنوعة من الإنسان: ليست لهذه الأشياء وظيفة إلاَّ لأنَّها اختيرت من الإنسان لهذا الغرض.. من الواضح أنَّ جهازا فيزيائيا ما يأخذ وظيفته الإخبارية من مسار انتقائي.

بعد الانتهاء من ذلك نجد أنفسنا أمام السؤال نفسه: من أين يمكن للإنسان أن يأتي بوظيفته؟ هل توجد مسارات انتقائية غير قصدية (طبيعية) خضع لها الدِّماغ البشري؟ يوجد منها واحد على الأقل: الانتقاء الطبيعي العامل في تطوُّر كل الأجهزة الحيَّة.

هذه هي الفكرة التي يطبِّقها دراتسك وباينو على الوظائف الإخبارية للأجهزة العصبية. بإمكان الأجهزة الصوتية عند الحيوان مثلا وجهاز الرؤية إنتاج حالات تحمل معلومة عن المحيط. تنفرِّع الوظائف الإخبارية لهذه الأجهزة السمعية عن التطوُّر الفيزيولوجي الجيني بالاختيار الطبيعي: يعني هذا أنَّه في التنافس بين الحيوانات التي كانت لها بعض الأجهزة الإخبارية وتلك التي لم تكن لها هذه الأجهزة، أنَّ الأولى نجحت في اختبار الانتقاء خلافا للثانية. يعطي هذا الميكانيزم الانتقائي وظيفة إخبارية للحالات المعرفية للفرد. إمكانية الخطأ التمثيلي يتعلَّق إذن بظاهرة أنَّ جهازا إخباريا له وظيفة. هكذا نُفسِّر أنَّ يكون الخطأ التمثيلي مظهرا داخليا للقصدية وأنَّه لا يوجد على نحو أصيل إلاَّ عند الكائنات الخاضعة للانتقاء الطبيعي، أي عند الكائنات الحيَّة.

أعتقد أنَّ أفضل أمل حالي عندنا لإضاءة القصدية -أي سر القصدية- يكمن في ترقية أفكار كهذه.

حاوره: نيقولا جورنيه

العلوم الإنسانية، عدد رقم 62، جوان 1996.

طالع في هذا الموضوع أيضا

- PM. Churchland, *Neurophilosophy, Towards a Unified Science of the mind*, MIT Press, 1986.
- D. Dennett, *La stratégie de l'interprète*, trad. P. Engel, Gallimard, 1990.
- F. Dretsck, *Knowledge and the flow of information*, MIT Press, 1981.
- F. Dretsck, *Explaining Behavior*, MIT Press, 1988.
- J. Fodor, *Psychosemantics, the problem of meaning in the philosophie of mind*, MIT Press, 1987.
- R. G. Milikan, *Language, thought and Other Biological Categories*, MIT Press, 1984.
- R. G. Milikan, *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, MIT Press, 1993.
- E. Pacherie, *Naturaliser l'intentialité*, Puf, 1993.
- D. Papineau, *Reality and representation*, Blackwell, 1987.
- W.V.O. Quine, *Le Mot et la Chose*, trad. P. Gochet, Flammarion, 1977.
- P. Jacob, *What Minds Can Do? Intentionality in a Non-Intentional World*, Cambridge University Press, 1996.

فلسفة الإدراك

جون فرانسوا دورتييه

فهم بعضُ الفلاسفة حتّى قبل اختراع علم النفس الحديث أنّ الإدراك يعمل مثل مصفاة تُحوّل معطيات العالم الخارجي. لكن كيف يتمّ عندها الوضوح بين ما ندركه والواقع؟ هل الصّور التي نراها انعكاس صادق للواقع الخارجي؟ أليست مُشوّهة بأحكامنا، أو أسوأ من ذلك، أليست من إنتاج خيالنا؟ إدراك العالم قضية قديمة كانت تُخامر الفلاسفة منذ الأزل. لا يوجد أحد من كبار الفلاسفة من أرسطو حتى هايدجر لم يُجابه هذه المسألة ولم يُحاول أن يقدم بخصوصها إجابة تكون على الأقلّ أصيلة إن لم تكن نهائية. ثلاثة أنواع من المقاربات تلك التي اقترحت: الحلّ الواقعي، الذاتي والظاهري (الفينومينولوجي).

الواقعية

الإدراك بالنسبة للمقاربة الواقعية ليس شيئاً أكثر من التقاط المعلومات عن العالم الحقيقي. تُعتبر حواسنا ضمن هذه النظرة -التي تتعلّق بالمعنى المشترك- بمثابة الوعاء الفارغ الذي تأتيه المعلومات من العالم الخارجي. إذا رأيتُ أمامي شجرة تفرض عليّ حضورها، فإنّ ذلك يعود إلى سببين بسيطين:

- أ. للشجرة وجود حقيقي مستقلّ عن خيالي.
- ب. تُشكّل الصورة المستقبلّة صورة مطابقة للأصل.

يجعل نيقولا مالبرانـ Malebranche أبطال إحدى محاورته الميتافيزيقية -Entretiens métaphysiques يقول: "هذه الأرض حقيقية. إنني أحسها. لما أضرب بقدمي تقاومني، هذا شيء صلب!".

الذاتية

لكن فلاسفة آخرين أتوا بعدد من الاعتراضات على الأطروحة الواقعية لأنها بسيطة جدًا في رأيهم كي تكون صحيحة. جرت في البداية ملاحظة أن الفاعل لا يمر إلا إلى إدراكاته الخاصة، وأن لا شيء يسمح بكل صرامة بالقول إن الواقع مطابق لانطباعاته. لما أحلم فإنني أرى وأحس كما لو أن الصور واقعية. ومع ذلك فإنني أتخقق عند استيقاظي من أن هذا العالم قد اندثر، وأنه كان نتاجا لحياي وليس نتاجا للواقع. في شكلها "الجذري/الراديكالي" تنفي هذه المثالية ببساطة وجود العالم الخارجي: إنها وحدة الذات -solipsisme عند جورج بيركلي (1685-1753). يوجد في وحدة الذات في شكلها "المعتدل" عند كانط واقع من دون شك، إلا أن هذا الواقع غير معروف عندنا كما هو "في ذاته". لا نستطيع إدراكه إلا عبر أصنافنا الذهنية.

الحجة الثانية: بإمكان إدراكاتنا أن تغالطنا. وهكذا فإن تجربة منسوبة إلى أرسطو تُبين أنه إذا شبكنا الأصبعين الوسطى والسبابة ومررنا بينهما كويرة فإننا نحس كويرتين بدل واحدة. لاحظ كثير من الفلاسفة الكلاسيكيين كم هو ممكن لإدراكنا أن "يشوه الواقع". وهكذا يلاحظ ديكارت أننا نرى الشمس تُشرق كل صباح وتدور حول الأرض.. ولو أننا نعرف الآن أن الأرض هي التي تدور حول الشمس.

أخيرا، إن حواسنا محدودة ولا تُمكننا من المرور إلا إلى قسم من الواقع. مثل الكيف الذي لا يعرف ما هو النّظر، ربّما لا يمكن

لنا المرور إلى بعض أبعاد الواقع. تبين لنا الفيزياء اليوم أن بصرنا لا يمكنه المرور إلا إلى هامش محدود من الطيف المضيء (من الأشعة تحت الحمراء إلى ما بعد البنفسجية)، مثلما لا نسمع بعض الأصوات العالية المسموعة من الكلاب. أعمق من ذلك نستطيع أن نتساءل عمّا إذا كان الفضاء ذو الأبعاد الثلاثة الذي ندركه حقيقيا أم هو "إطارٌ ذهني". كانت الأمور واضحة بالنسبة لكانط. كتب سنة 1770 يقول: "الفضاء ليس شيئا موضوعيا أو حقيقيا (...). بل هو شيء ذاتي ومثالي، آت بحسب قانون قارئ من الروح بطريقة شكل مُوجّه إلى التنسيق بين مجموع ما يأتي من الخارج عن طريق الحواس...". لتقبّل إذن أنّ إدراكنا "مصفاة" للحقيقة وأن رؤيتنا هي في أحسن حالاتها مُشوّهة. كيف يتمّ الرّبط بالعالم إذن؟ كيف لا يحصل أن نكون مخدوعين طوال الوقت بحواسنا؟ لقد أشار لايبنتز إلى هذه الصعوبة. إذا كان الإدراك "مُشكّلا" بحكمي الذي أصدره، كيف يحصل إذن ألا أرى أيّ شيء حسب رغباتي؟

فرضية أولى: إن لم نصف الواقع، سيبدو لبكة من المعلومات بلا نظام وبلا وضوح. لن أرى أمامي كتابا مفتوحا أستطيع قراءته، لكنّ دماغِي سيكون هدفا لهجوم فيض من المعلومات غير الواضحة. لرؤية شيء ما ينبغي تصفية المعلومات. تتمثل التصفية في الانتقاء بحسب هدف ما، وقصد ما. الإدراك يعني التصفية، الرؤية هي الاتجاه بالنظر إلى شيء مُحدّد. وهو الأمر نفسه من دون شك بالنسبة للذاكرة. إذا كنّا نمتلك ذاكرة مُطلّقة كاملة غريبة عن النسيان، فإن ذهننا سيكون مغمورا بكتلة كهذه من المعلومات حيث تكون الأشياء المهمّة التي ينبغي الاحتفاظ بها مطمورة في سيل الذكريات. الذاكرة الانتقائية هي إذن مصفأة مفيدة. تتمثل تصفية المعلومة بالضبط في انتقاء معطيات،

وإدخال شيء من النظام في الكتلة اللامتناهية من الأحداث والصّور التي تستعرضها الذات، وإعطائها معنى.

"معنى"، "تشكيل"، "قصيدة"... تلك هي المفاهيم المفاتيح التي تلخّص بالضبط المقاربة الظاهرية/الفينومينولوجية للإدراك.

الظاهراتية

اخترعت الظاهراتية من الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل - Husserl (1859-1938) في بداية القرن الـ 20. إنّها تتميز في الوقت نفسه عن موضوعية متمركزة على حقيقة العالم الخارجي وعن نفسانية (بسيكولوجية) متمركزة حول معطيات العالم الداخلي فقط. تُبعد المقاربة الظاهرية هذين الأفقين وتجعل نقطة انطلاقها العلاقة التي تقوم بين "الأنا" و"العالم". نحن كما لو كنّا "ألقينا في العالم"، وهذه هي العلاقة التي علينا أن نفهمها⁽¹⁾. يقول: مورييس ميرلو-بونتي - Merleau-Ponty في ظاهراتية الإدراك - *La Phénoménologie de la perception*⁽²⁾: "ندرك العالم بواسطة جسمنا. هذا الجسم يعيش، يتصرّف، يُحسّ، يرى. هو في علاقة مع العالم. إنّهُ ليس ملاحظاً موضوعياً، إنّهُ ليس "باطنية مُطلقة" خالصة أيضاً. تمتلك هذه التفاحة الموجودة أمامي دلالة بالعلاقة التي أقيمها معها: تصبح فاكهة قابلة لأن تؤكل، شيئاً يمكننا الإعجاب به أو رسمه، رمز الخطيئة الأولى.. هذه الخصائص ليست صفات داخلية للشيء نفسه كما أنّها ليست

(1) "لا يتعلّق الأمر بالبحث في أحد الطرفين عن تفسير العلاقة بما أنّها هي التي تعطي لكل طرف من الطرفين الذين تجمعهما معناه" (J.-F. Lyotard, *La*

Phénoménologie, Puf, "Que sais-je?", réed. 1999).

(2) منشورات غاليمار - Gallimard 1957.

فقط إحدى معطيات شعوري: إنها علاقة تربط بين الإنسان والعالم".

الإدراك إذن هو إعطاء دلالة للأشياء، إعطاؤها معنى، إعطاؤها شكلا خاصًا. في هذه الأثناء ليس هذا "الشكل" الذي نُعطيه للأشياء المدركة إطارا مشكلاً قلياً ولا اعتبارياً متعلقاً برغباتي فقط.

يلفت هوسرل انتباهنا إلى أن صنف "الدائرة" الذي يفيدني في الإشارة إلى عدد معين من الأشياء ليس "ظاهرة" موجودة في الواقع. إنه لا يوجد بطبيعة الدائرة المكتملة، لكن أشياء دائرية بشكل متفاوت زيادة ونقصاناً، منتظمة بشكل متفاوت زيادة أو نقصاناً أيضاً، بمقاسات مختلفة.

هل هو مع ذلك من إنتاج عقلنا؟ لا، يجيب هوسرل. إنني شككت مفهوم الدائرة بفضل إدراك أشكال دائرية مختلفة وبالقدرة على إيجاد وحدة فيما بينها، وبفضل هذا الإدراك "أعطيتُ شكلاً" لهذا الشيء أو ذاك ذي المظهر الدائري. والأمر كذلك بالنسبة لجميع المفاهيم التي أستعملها لوصف الواقع المدرك: شجرة، بيت، طاولة... تقوم هذه الدلالات ضمن علاقة مع العالم، فلا هي في الشيء ولا هي في شعوري وحده.

لن يكون للعالم أي معنى بدون "هذا التشكيل". إنه اللقاء بين التفكير والعالم الذي يُعطي معاني للأشياء. الإنسان "مُفتَح" على العالم، وضمن هذه العلاقة يتشكل المعنى.

البراغماتية:

لأي شيء تصلح الأفكار؟(*)

بقلم: جون-فرانسوا دورتييه(**)

لا توجد بالنسبة للبراغماتية التي طبعت الفلسفة بعمق في الولايات المتحدة حقائق مطلقة، بل توجد معارف مفيدة بدرجة تقل أو تكثر. وبقدر ما ينسحب هذا الأمر على المعتقدات العادية ينسحب على المعارف العلمية وعلى القيم الأخلاقية وعلى المذاهب السياسية.

من سنة 1871 إلى سنة 1876 في فترة كان فيها "الفلاسفة في أمريكا أكثر ندرة من الثعابين في النرويج"⁽¹⁾، كان يجتمع بانتظام في كامبردج (ماساشوستس) قريبا جدا من جامعة هارفارد، ناد صغير من المفكرين (فلاسفة، نفسانيون، حقوقيون، منطقيون) يناقشون فيه موضوعات فلسفية وأخلاقية وسياسية وقضايا علمية مختلفة. يوجد من بين أعضاء هذه الجماعة الصغيرة شارل ساندرس بيرس (1839-1914) وهو عالم منطقي وفيزيائي يشتغل في معهد مسح الأراضي. والظاهر أن شارل ساندرس بيرس كان القائد الفكري للجماعة. أما صديقه ويليام جيمس (1842-1910) فكان أحد الوجوه البارزة في النادي وهو ابن لأحد الأساتذة المعروفين وأخ الكاتب هنري جيمس. بعد طول تردد

(*) العلوم الإنسانية، عدد رقم 49، أبريل 1995.

(**) رئيس مجلة العلوم الإنسانية.

(1) كما سيكتب ج. هـ. هل Hall سنة 1879.

فيما بين الطب والرسم، أصبح ويليام جيمس أستاذا لعلم النفس في هارفارد. وهناك أحدث أول مخبر لعلم النفس التجريبي.

"روح المخبر"

ل: شارل ساندرس بيرس

النقطة المشتركة الأولى بين أعضاء هذه الجماعة الصغيرة التي سموها في شيء من السخرية "النادي الميتافيزيقي" هي بالضبط نقدهم للفكر الميتافيزيقي، أي فلسفة تأملية تزعم امتلاك الحقيقة "النهائية" عن العالم.

شارل ساندرس بيرس ووليام جيمس وأصدقاؤهما متفقون على قبول فكرة أن إجراءً جديداً ضروريًا لإخراج الفكر من غطاءه الميتافيزيقي. إن "الحقيقة" المعتبرة توافقا تاما بين الفكرة والعالم هي سراب أو وهم من أوهام الفكر. ينبغي التخلص من الأفكار العامة الضعيفة الواهية في أغلب الأحيان التي ينتجها الفكر الميتافيزيقي (أي الفلسفة التأملية) للوصول إلى معارف أكثر وضوحا وفي الوقت نفسه يمكن التأكد من صحتها بالتجربة.

في نص بعنوان "كيف تترسّخ معتقداتنا"⁽¹⁾ يعرض ش. س. بيرس للمرة الأولى مبادئ البراغماتية. أفكارنا ليست حقائق كونية، بل هي أدوات مُوجّهة لحلّ مشاكل عملية. المعتقدات - من الأفكار المشتركة إلى النظريات العلمية - هي أدلة (من دليل بمعنى قائد) الحركة. تثبت وتستقرّ لما تكون متوافقة جيدا مع محيط ما. لكنها سرعان ما تعود محلا للشك والمراجعة عندما تظهر مشاكل جديدة. عندها تأخذ معتقدات

(1) مترجم ضمن: C.S. Textes anticartésiens, Aubier, 1984

وأفكار جديدة أحسن توافقاً، مكانها بصورة مؤقتة. هذا هو التصور التكييفي للفكر كما تقترحه البراغماتية.

في "كيف نجعل أفكارنا واضحة؟"⁽¹⁾ الذي نُشر سنة من بعد، يستخلص شارل ساندرس بيرس من نظريته للمعرفة خلاصة منهجية مهمة. لا يمكن للأفكار أن تتقدم إلا إذا اتخذت شكلاً عملياً بالإمكان إخضاعه للتجربة وقيادة الفعل. إن العمق الحقيقي لفكرة ما يُقاسُ بالمقترحات التي يمكن تأكيدها بالتجربة. إن قوة معرفة ما مرتبطة بفعالية الأفعال التي توجهها توجيهها صحيحاً.

التفكير الصحيح هو إذن تعلم تحويل الخطابات الرجراجة العامة إلى مقترحات تتحدد مجالاتها بوضوح وتكون نتائجها خاضعة للقياس. هذا هو حسب ش. س. بيرس "كيف (يمكننا) جعل أفكارنا واضحة". هو إذن يحدد البراغماتية كـ: "روح مخبرية". عمقُ فكرة أو معتقد بالنسبة له "يكمن فقط في الآثار المحسوسة القابلة لإحداثها على سير الحياة".

براغماتية وليم جيمس

يقاسم وليم جيمس صديقه ش. س. بيرس قسماً كبيراً من أفكاره التي جعل من نفسه ناشراً لها عبر محاضرات ومطويات وكتب منشورة في الولايات المتحدة كما في أوروبا. وبهذه الطريقة نجح في أن يكسب لمذهبه معتنقين جددًا. لكن هذا التبسيط لن يتم دون إعادة صياغة وتشويه للطروحات البدئية لشارل ساندرس بيرس، الذي وضع بطريقة متهذبة مسافة بينه وبين طروحات صديقه. فبينما نراه ذا عقل صارم حتى الورع لا ينفك يراجع فكره ويشغل عليه، نرى وليم جيمس أكثر

(1) نفسه.

اهتماما بنشر الطروحات منه باكتشاف آفاق البراغمية وزواياها. يقدم في: مبادئ علم النفس (1890) و: البراغمية (1907) وهي مطوية صغيرة لاقت نجاحا كبيرا، عرضا مبسطا وراديكاليا للمذهب البراغمي.

متأثرا بدارون يقترح و. جيمس للفكر نظرة تكميلية ومنفعة صارمة. يجعل هذه النظرة للأفكار تمتد لتشمل معارف العالم الطبيعي وتشمل كذلك المفاهيم الأخلاقية والدينية. لا يوجد "خير" مطلق بقدر ما لا توجد "حقائق" نهائية. الأفكار الأخلاقية هي دعائم للفعل. إنه على ضوء نجاحها يمكن قياس قيمتها. يرفض و. جيمس إذن واضعي المنظومات الذين يزعمون إنشاء منظومة أخلاق أو عدالة أو نظام سياسي كامل انطلاقا من بعض المبادئ الأولى الكونية. من نتائج مذهب وليم جيمس البراغمي الذي وُصف بـ "التجريبي الراديكالي"، التعدد. فإن كان لا يعترف بإمكانية بلوغ "حقيقة" مطلقة، فإنه يوجد بالمقابل عدد من الحقائق الجزئية ذات البعد أو المنفعة النسبية، حقائق مقبولة بحسب السياق.

جون ديوي:

الفكر في حركة

عندما كان وليم جيمس وشارل ساندرس بيرس يضعان مجتمعين أسس البراغمية، اخترع مفكر آخر، هو جون ديوي (1859-1952م)، في الوقت نفسه تقريرا فلسفة قريبة منها سماها "الأداة-Instrumentalisme". تقوم على المبادئ نفسها: نقد الميتافيزيقا، دور التجربة في تشكيل الأفكار، رفض كل دوغماية وقبول التعددية في المستوى الأخلاقي والسياسي والتربوي.

مثله مثل ش. س. بيرس وو. جيمس كان جون ديوي فيلسوف ميدان. جاء إلى جامعة شيكاغو سنة 1896م ليدرس بها الفلسفة ثم سرعان ما ضم إليها درسا في علم النفس التجريبي، وآخر في التربية. ثم أنشأ أول مدرسة تجريبية (سميت فيما بعد مدرسة ديوي). بالإضافة إلى إنه كان ذا عقل موسوعي، ومتأملا متأنيا للعالم المعاصر ورحالة كبيرا، كان جون ديوي كذلك مفكرا ملتزما. اعتنق الليبرالية بتأثير من زوجته (بالمعنى الأنغلوسكسوني لـ "التقدمي") وكان مدافعا متحمسا عن حرية الرأي وعن الديمقراطية وعن التقدم الاجتماعي. كان يشارك في النقاشات السياسية الكبرى في عصره ويتحمل مسؤوليات نقابية وجمعية. أوقف سنة 1937م تحرير كتابه: رسالة في المنطق - *Traité de logique*، ليرأس لجنة التحقيق الموجهة لتبرئة تروتسكي من اتهامات ستالين. كل فلسفة جون ديوي مرتبطة بالتجربة المعيشة. والحياة كلها مُصممة على شكل تجارب متتالية. من هنا نتج تصوُّره للفكر وللتربية وللحياة السياسية.

في: *How we think* (1910م)، يدعم جون ديوي فكرة أن فكر رجل الشارع مثل فكر رجل العلم يتراوح مع مسار تجريبي (تجاري؟) متواصل. في حالة الراحة ليس الفكر في حاجة إطلاقا للدخول في حركة. في مواجهة مشكلة ما (نظرية أو عملية) ينبغي لنا أن نشغل تفكيرنا. وبينما يتبع الحيوان غريزته يستدعي الكائن البشري فكره الذي هو مساعد للفعل. يحلل الوضعية (إنتاج المعطيات)، يشكل الفرضيات (الأفكار)، يجربها (عمليا أو ذهنيا)، يتأمل النتائج. إذا لم تكن ملائمة عليه إذن أن يبحث عن إجابة أخرى. هكذا تولد الأفكار وتعيش وتموت.

كانت لنظيرته التجريبية هذه للفكر آثارٌ على تصوُّره للتربية. ينبغي أن يكون التعليم مُصمما وفق نموذج "التفكير المخبري" هذا.

ينطلق كل شيء من تصوره الفكرَ باعتباره مواجهة الفرد للمشاكل. كتب يقول في: *Credo pédagogique*: المدرسة ليست "تحضيراً للحياة، إنما الحياة". المدرسة إذن مخبر عليه أن يقوم أساساً على قاعدة التجارب والأسئلة-الإجابات التي يطرحها الطفل على نفسه (التعلم بالتجربة-*learning by doing*).

يعني هذا أن بيداغوجية جون ديوي لا تشكّل وصفات بيداغوجية عالمية. يجب تركّ المجال للتربية اليدوية بقدر ما يجب تركّه للتربية الفكرية. يجب أن تختلف الممارسات البيداغوجية بحسب سنّ الأطفال وبحسب المادة المُدرّسة وبحسب الهدف المرجو... المدرسة لا تعلّم إجابات نهائية: عليها أن تعلّم على العكس من ذلك المواجهة غير المنقطعة لتجارب جديدة.

في المستوى السياسي تؤدي براغماتية جون ديوي إلى تبرير الديمقراطية، ليس باعتبارها نظاماً مثالياً بل نظاماً يسمح بتصحيح الأخطاء، وتجريب حلول ثم تعديلها عند الضرورة. المشكلات الاجتماعية مثلها مثل الفكر ينبغي ألا تُعالج انطلاقاً من نموذج مُعدّ سلفاً. بل يجب تصوّر حلول جديدة انطلاقاً من مشاكل الزمن الحاضر وإخضاعها للنقاش. يحتل التجريبُ وكذلك النقدُ ومواجهة الآراء بعضها ببعض مكانة مهمّة في هذه النظرة البراغماتية للسياسة.

تراجع البراغماتية وتجديدها

في خطّ ش. س. بيرس وو. جيمس وج. ديوي طوّر جيل ثانٍ من المفكرين البراغماتيين البراغماتية في مختلف المجالات: في المنطق كلارنس لويس (1883-1964م)، في السيميولوجيا شارل موريس (1901-1979م)، في الفلسفة السياسية سيدني هوك (1902-1989م).

لم تكن للبراغماتية في أوروبا أصداء كثيرة. فالفكر الأوروبي عموماً مناهض لنظرية يراها نفعية كثيراً وأداةً ومبتدلةً لا مثاليةً فيها... ولم يتردد برتراند راسل في أن يتلفظ بحكم نهائي: "الخصمتان اللتان أعتبرهما مهمتين هما حب الحقيقة وحب القريب. وأجد أن حب الحقيقة قد حُجب عنه الضوء في أمريكا بفكر تجاري، البراغماتية هي شكله الفلسفي، وأن حب القريب قد عرقلته الأخلاق المترتبة".

عرفت البراغماتية في الولايات المتحدة بعض التراجع بعد الحرب العالمية الثانية. فقد فرضت الفلسفة التحليلية الناتجة عن أعمال حلقة فيينا نفسها ابتداءً من سنوات الـ 50 من القرن الـ 20 فكراً مسيطراً في الولايات المتحدة. احتفظت من البراغماتية بصياغة لغة واضحة ورفض الميتافيزيقا. ومع ذلك فهي بمعنى ما، قريبة (من القرابة العائلية) بعيدة للبراغماتية. في هذه الحالة يمكننا اعتبار "كل الفلسفة الأنغلوسكسونية المعاصرة وريثة غير مباشرة للبراغماتية"، كما كتب جيرار دولودال⁽¹⁾.

ابتداءً من سنوات الـ 80 ازدهرت في الولايات المتحدة "براغماتية جديدة". المهندس الأساسي لهذا التجديد هو ريتشارد رورتي⁽²⁾ Richard Rorty (المولود سنة 1931م) بلا منازع. هو أستاذ بجامعة فيرجينيا. يعتبر اليوم من الأسماء الكبيرة في الفلسفة الأمريكية. جعل من نفسه مدافعاً عن التقاليد البراغماتية التي يفسرها بمرونة كافية. استطاع في بسضع سنوات أن يجعل جزءاً مُعتبراً من النقاش الفلسفي الأمريكي يدور حول طروحاته وأحدث شيئاً من التأثير في أوروبا.

G. Deledalle, *La Philosophie américaine*, De Boek, 1993. (1)

(2) مع أنه يُنسبُ إلى البراغماتية الجديدة أيضاً كتاب مثل هيلاري بوتنام ودونالد دافيدسون ونلسون غودمان.

يحتفظ من جيمس وبيرس وديوي بالفكرة العامة التي مفادها أنه لا حقيقة مطلقة في مجالات الفلسفة والعلم والأخلاق. تقترح البراغماتية نظرة سياقية وأداتية للفكر. خاصية العلم ليست أن يقول "الحقيقة" بل على العكس أن يقدم الفرضيات المقبولة التي ستُنقَض وتُرفَض في يوم ما. "الحقيقة تعيش بالتقسيط" كما كان يقول وليم جيمس. لكن رورتي كان يدافع عن البراغماتية خصوصا في مجالي السياسة والأخلاق. في مجال الأخلاق يقول لنا أنه غير مُجدد أن نرغب كما نرغب كانط في إيجاد تبريرات كونية لإثبات ضرورة التضامن بين الناس.

من هنا هل يجب الغوص في النسبية، وفي الشك بل حتى في الوقاحة؟ لا، يؤكد رورتي. فعل الخير هو فعل حرٌّ لا يمكن أن يُبرَّر إلا بذاته. ولا يمكن إشاعة التضامن بين الناس بفعل أية طبيعة إنسانية أو حقيقة كونية. يضيّع الفلاسفة وقتهم في البحث عن حقيقة نهائية تجمع بين كلِّ الضمائر. التضامن والعدالة والأمل في عالم أفضل لا يمكن أن تأتي إلا من فعل حرٍّ. وإذا ظهرت في يوم ما مثل العدالة والتضامن فإن ذلك لن يكون إلا اختيارا حرا من الناس، مدعوما بأحلام الشعراء والروائيين والمثاليين الذين يظهرون إمكانية ذلك وليس بأمثلة وتوضيحات الفلاسفة التي تبرهن على ضرورته. باعتبار البراغماتية نظرية للمعرفة نالتها انتقادات كثيرة. اتُهمّت خصوصا بتناقضها الداخلي وقلة وضوحها الذاتي. إضافة إلى ذلك يرى كل المراقبين أنه لا يوجد مذهب براغماتي موحد، بل عائلة فكرية تجمع كُتّابا تتناقضُ طروحاتهم أحيانا. أما ش. س. بيرس فلم يكن يرى البراغماتية فلسفةً جديدةً بل كان يرى فيها منهجا يَحْتَ على التخلص من الأفكار العميقة والعامة، لصياغة مقترحات قابلة للتأكد منها بصرامة. هي

بالنسبة لرورتي وضعٌ مضادٌّ للأصولية، نداءٌ لاسترجاع الفرد حريته الفكرية إزاء كل واضعي النظم. من ناحية أخرى تستمد براغماتيته سحرها من برودة اللهجة التي تطبع كتاباته، ومن جنوحه إلى السخرية والمرح أكثر مما تستمدّها من صرامة مقولاته.

طالع في الموضوع أيضا:

وليم جيمس

أهم مؤلفات وليم جيمس (Le)
Principes de psychologie, Le)
Pragmatisme, Les variétés de l'expérience religieuses)
غير متوفرة إطلاقاً بالفرنسية. أمّا المتوفرة فهي]

La Signification de la vérité, antipodes, 1998.

Conférences sur l'éducation, L'Harmattan, 1996.

شارل سندرس بيرس

- Le raisonnement et la logique des choses. Les conférences de Cambridge (1898), Cerf, 1995.
- *Textes anticartésiens*, Aubier-Montaigne, 1984.
- *Ecrits sur le signe*, Seuil, 1978.

جون ديوي

من إنتاج فلسفي وبيداغوجي غزير تتوفر بالفرنسية الكتب التالية:

- *Logique*, Puf, 1993.
- *Démocratie et éducation*, Armand Colin, 1983.

ريشارد رورتي

- *L'Esprit au lieu du savoir, Introduction au pragmatisme*, Albin Michel, 1995.

- Objectivisme, Relativisme et Vérité, Puf, 1994.
- Conséquences du pragmatisme, Essais, (1972-0980), Seuil, 1993.
- Contingence, Ironie et Solidarité, Armand Colin, 1993.
- Science et Solidarité, La vérité sans le pouvoir, Eclat, 1990.
- L'Homme spéculaire, Seuil, 1990.

عروض بالفرنسية:

Michel Meyer (dir). *La Philosophie anglosaxonne*, Puf, 1994.

Gérard Deledalle, *La Philosophie américaine*, De Boeck, 1993.

Pierre Gauchotte, *Le Pragmatisme*, Puf, "Que sais-je?" n° 2688, 1992.

نحو نموذجٍ جديدٍ (*)

إدغار مورين (**)

يُقدِّم لنا فكرُ التعقيد باعتباره نموذجاً جديداً ظهر عن تطوُّر العلوم الحديثة وحدودها في الوقت نفسه. لا يهجر هذا الفكر مبادئ العلم القديم لكنَّه يدمجها ضمن شكلٍ أوسع وأكثر ثراءً. التعقيد: ذاك هو التحديُّ الكبير للفكر المعاصر الذي يستدعي إصلاحاً لصيغة تفكيرنا. شُدَّ التفكيرُ العلميُّ الكلاسيكي على ثلاثة أُسُس هي "النظام-ordre" و"الفصلية-séparabilité" و"العقل-raison". لكنَّ تأسيسات كلِّ واحد اليوم مُحتنقة بالتطوُّر الذي أصاب حتى العلوم التي قامت في البداية على هذه الأُسُس الثلاثة.

دعائم العلم الكلاسيكي

كان مصطلح "النظام" أو الترتيب ناتجاً عن تصوُّرٍ حتمي وميكانيكي للعالم. كلُّ فوضى ظاهرة كانت مُعتبرة نتيجةً لجهلنا المؤقت. وراء هذه الفوضى الظاهرة كان هناك نظامٌ مُتخفٌ ينبغي اكتشافه.

أُعيد النظرُ في هذه الفكرة، فكرة نظام كوني، بداية، بالديناميكية

(*) العلوم الإنسانية، عدد رقم 47، فيفري 1995.

(**) عالم اجتماع وفيلسوف ومدير بحثٍ مُبرِّز في المركز الوطني للبحث العلمي CNRS. من *La complexité humaine*, Flammarion, 1994, *humaine*.

و: *La Méthode*, 4 vol, Seuil.

الحرارية-thermo-dynamique التي تعرّفت في الحرارة على غيلان جزئىي فوضوي، ثمّ بالميكروفيزياء ثمّ بفيزياء الفضاء ثمّ اليوم بفيزياء الفوضى. توقّفت أفكار النّظام والفوضى عن طرد بعضها بعضا إطلاقا: يمكن من جهة لنظام ترتيبىي أن يظهر في ظروف قريبة من الصّخب، ويمكن من جهة أخرى أن تنتج مسارات فوضوية انطلاقا من الحالات الوضعية البدئية المحدّدة.

يهدف التفكيرُ المعقّد وبعيدا عن إحلال فكرة الفوضى محلّ فكرة النّظام إلى جعل النّظام والفوضى والتنظيم في وضع حوارى-⁽¹⁾dialogique.

الأساس الثانى للتفكير الكلاسيكى هو مفهوم "الفصل-séparabilité" وهو يطابق المبدأ الديكارتي الذي ينبغى حسبه لدراسة ظاهرة أو حلّ مشكلة تحليلها إلى وحدات بسيطة. تُرجم هذا المبدأ في المجال العلمى بالتخصّص ثم بالتخصّص الضيق أو الدقيق من جهة، ومن جهة أخرى بفكرة أنّه يمكن اعتبار الحقيقة الموضوعية دون اعتبار من لاحظها. والحال أنّه تطوّرت منذ ربع قرن "علوم نسقية-systémique" تربط ما يُدرّس مُنفصلا بالتخصّصات التقليدية. يتشكّل موضوعها بالتفاعلات بين العوامل وليس بتفرّقاتها. موضوع علم البيئة هو النّظم البيئية والمحيط الحيوى التي هي مجموعات من المكونات الخاضع بعضها لبعض والمتعلّقة مُتفرّقة بعلم الحيوان وعلم النبات والميكروبيولوجيا والجغرافيا وعلوم الفيزياء الخ. تنظر علوم الأرض إلى كوكبنا باعتباره نظاما معقّدا يُنتج نفسه بنفسه ويُنظّم نفسه بنفسه. تربط هذه العلوم (العلوم بالرفع/فاعل،

(1) انظر جدول الكلمات المفاتيح في آخر الكتاب.

فهي التي تربط) فيما بينها تخصصات كانت منفصلة في السابق كالجيولوجيا والرصد الجوي وعلم البراكين وعلم الزلازل الخ. مظهر آخر من مظاهر المفارقة هو انفصال الملاحظ عن موضوع ملاحظته. كما أعادت النظر فيها أيضا الفيزياء المعاصرة. إذ أصبحنا نعرف في الميكروفيزياء منذ ورنر هايسنبورغ-Heisenberg أن الملاحظ يتداخل مع ملاحظته. وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية يبدو طبيعيا أكثر فأكثر ألا يوجد أي عالم اجتماع أو اقتصادي يمكنه أن يتصدّر مثل الكوكب سيريس-Sirius، فوق المجتمع، فهو جزء داخل هذا المجتمع، والمجتمع باعتباره كلاً موجود داخله. التفكير المعقد لا يعوض المفارقة باللامفارقة، إنّه يدعو إلى حوارية تستعمل المفارقة غير أنّها تدمجها في اللامفارقة.

الأساس الثالث لصيغة تفكيرنا هو المنطق الاستدلالي الإستنتاجي الهوياتي المعروف بعقل مُطلق. يستند العقل الكلاسيكي إلى ثلاثة مبادئ: الاستدلال والاستنتاج والهوية (أي رفض التناقض). الضربة القاسية الأولى للاستدلال جاءت من كارل بوبر، يسمح الاستدلال باستخلاص قوانين عامة من أمثلة خاصة. لفت كارل بوبر النظر بالضبط إلى أنّه ليس بالإمكان الاستدلال بكل صرامة على قانون كوني يقول "كلّ طيور الـتم-cygne بيضاء" فقط لأننا لم نر قط طائرا من هذا النوع أسود. للاستدلال قيمة اكتشافية بلا منازع، لكن ليس قيمة إثبات مُطلقة. تبين نظرية النقص-théorème d'incomplétude عند كورت غودل-Gödel من جهة أخرى أنّ النظام الاستنباطي المُشكّل لا يستطيع أن يجد في ذاته البيان المُطلق لصلاحيته. وهو أيضا ما أوضحه ألفرد تارسكي-Tarsky في منطق الدلالي: ليس هناك أي نظام يتوفّر على إمكانات كافية كي يشرح نفسه بنفسه. يمكن في بعض الحالات إيجاد

دليل أو تفسير في أنظمة/أنساق مُعقدة-^(*) métasystèmes لكن هذه الأخيرة أيضا فتحات أو ثغرات. نستطيع من دون شك أن نُبلور "وجهات نظر مُعقدة-métapoints de vue"^(**)، مثلا: لمعرفة مجتمعي، يمكنني أن أقارنه بمجتمعات مُعاصرة، ويمكنني أن أدرس المجتمعات القديمة دراسة مفارقة أو حتى تصوّر مجتمعات "ممكنة". يسمح لي هذا ببناء ما يشبه برج المراقبة أستطيع انطلاقا منه ملاحظة مجتمعات خارجية مع البقاء في مجتمعي. لكن لا يوجد في أيّ حال من الأحوال نظام مُعقد نظري يسمح لنا بتجاوز وضعنا الاجتماعي أو وضعنا البشري الإنساني، أي أن نجعل من أنفسنا كائنات مُعقدة اجتماعيا أو مُعقدة إنسانيا (أي أن نكون عدّة اشخاص في شخص، أو وضعيات اجتماعية متعدّدة في واحدة-des êtres métasociaux ou métahumains، المترجم).

أخيرا وصلت تطورات بعض العلوم مثل الميكروفيزياء أو فيزياء الفضاء بطريقة تجريبية عقلانية إلى تناقضات يصعبُ تجاوزها مثل تلك المتعلقة بالطبيعة المزدوجة الظاهرة للجزيء (الموجة/جسيم، ذرّة)، وتلك المتعلقة بطبيعة الكون والمادة والزمان والمكان.

وهكذا إذا كنا لا نستطيع الاستغناء عن المنطق الاستدلالي الاستنتاجي الهوياتي، فإنّنه ليس بإمكان هذا الأخير أن يكون أداة لليقين أو للدليل المطلق. لا يستدعي التفكير المُعقد تركّ هذا المنطق، بل تركيبة حوارية بين استعمالها مقطعا إثر مقطع وخرقها

(*) لا نجد في المعاجم الفرنسية لفظة métasystème وبالتالي لا نجد لها فيها تعريفا. ولا حتى تعريفا مباشرا في الدراسات والكتابات التي تستعمله، غير أنّك تستنتج أن اللفظة تعني: نظام/نسق مُعقد مُشكّل من مجموعة من الأنظمة/الأنساق تتفاعل فيما بينها يتأثر كل منها بالنظم الأخرى ويتأثر بها.

(**) ينطبق على هذا المصطلح métapoints de vue ما ينطبق على المصطلح métasystème السابق.

(أي تجاوزها) في الثغرات السوداء التي تكفُ فيها عن أن تكون عملية.

النظريات الثلاث

النَّظام أو الترتيب -ordre والمفارقة أو الانفصالية-séparabilité والمنطق المطلق، أُسس تفكيرنا الثلاثة هذه، اختنقت إذن بالتطورات التي شهدتها العلوم المعاصرة. كيف يمكن عندها السير نحو عالم يكون النظام فيه غير مطلق والمفارقة محدودة والمنطق نفسه به ثغرات؟ تلك هي المشكلة التي تجاهه فكر التعقيد.

طريق أول للعبور يتمثل فيما نسميه اليوم بـ "النظريات الثلاث" التي هي نظرية الإعلام والسيرنتيكا ونظرية النظم. ظهرت هذه النظريات المتقاربة وغير المنفصلة في بدايات الأربعينيات وأخصبت بعضها بعضاً.

● **نظرية الإعلام** هي أداة لمعالجة انعدام اليقين والدّهشة وما هو غير مُتَظَر. وهكذا فإنّ الخبر الذي يعلن الفائز في معركة يحلّ مشكلة لا-يقين، والذي يُنبئ بموت مفاجئ يأتي بشيء غير مُتَظَر ويأتي بالجديد في الوقت نفسه.

يسمح مفهوم الإعلام هذا بالدخول في عالم يوجد فيه النظام (التكرار والإطناب) والفوضى (الضّجيج)، كما يسمح باستخلاص الجديد (المعلومة نفسها). بالإضافة إلى ذلك يمكن للمعلومة أو الخبر أن تأخذ شكلاً تنظيمياً (مُبرمجة) ضمن آلة سيرنيتيكية. تصبح المعلومة/الخبر عند ذاك ما يراقب الطّاقة وما يعطي استقلالية لآلة ما.

● **السيرنتيكا** هي في حدّ ذاتها نظرية الآلات المستقلّة. فكرة الأثر الرجعي -rétroaction التي أدخلها نوربير فيورنر-Wiener أحدثت

قطيعة مع مبدأ السببية الخطية مع إدخال فكرة حلقة الإغلاق بالنسبة للسببية-boucle causale. أ يؤثر في ب وبالمقابل يؤثر ب في أ. السبب يؤثر في النتيجة والنتيجة في السبب كما في نظام تدفئة حيث يُنظَّم مُنظَّم (أو مُثَبَّت) الحرارة-thermostat سير المسخنة/المسخن. هذا الميكانيزم المُسمَّى بـ "المنظَّم" هو ما يسمح باستقلالية نظام أو نسق ما. هنا وفي هذه الحالة الاستقلالية الحرارية لمسكن ما بالنسبة للحرارة الخارجية.

وكما أوضح والتر ب. كانون-Cannon في *The Wisdom of body* (1930)، فإنَّ "التوازن-homéostasie" في حالة جسم حيّ هو مجموعة من المسارات المنظَّمة المؤسَّسة على مجموعة من الآثار الرجعية. تسمح حلقة إغلاق الآثار الرجعية (المسمَّاة *feed-back*)، بشكلها السلبي بتثبيت نظام أو نسق ما، وبتقليل الانحراف مثلما هو حال التوازن. أمَّا في شكله الإيجابي فإن الآثار الرجعية هي ميكانيزم تضخيم. مثلاً في حالة تصاعد نزاع مُسلَّح إلى أقصى ما يمكن، عنف طرف ما يُنتج ردَّ فعل عنيف يُنتج بدوره عنفاً أكبر. آثار رجعية كهذه، تضخُّمية أو مُثَبِّتة، كثيرة العدد في الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والفلسفية أو النفسية. فكرة الآثار الرجعية أحسنَّ بها ماركس لما قال بأنَّ البنيات القاعدية المادية لاجتماع ما تُنتج البنيات الكبرى (الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية)، لكن بالمقابل تؤثر البنيات الكبرى رجعياً على البنيات التحتية المادية..

● **نظرية التَّنْظِيم** تلقي أيضاً أُسُسَ فكرٍ للتنظيم. الدَّرس التنظيمي الأول هو أن "الكلَّ أكبر من مجموع الأجزاء". يعني هذا أنَّه توجد مزايا بارزة تولد من تنظيم كُلاً، ويمكنها أن تؤثر رجعياً على الأجزاء. وهكذا فإنَّ للماء مزايا بارزة نسبة إلى الهيدروجين والأكسجين

الذين يُشكّلونه. وأضيف أن الكلّ هو أيضا أقلّ من مجموع الأجزاء ذلك أنّه يمكن أن تكون للأجزاء مزايا مُعطّلة من نظام الكلّ. تساعدنا نظرية الأجزاء أيضا أن نُفكّر في تراتبية مستويات التنظيم والأنساق الدنيا وتداخلاتها، الخ.

بمجموع هذه النُظريات الثلاث -نظرية الإعلام والسيرنيتيكا ونظرية الأنساق/النُظْم- يُدخلنا في عالم من الظواهر المُنظّمة حيث يتمّ التنظيم مع الفوضى وضدّها.

● **التنظيم الذاتي.** إلى هذه النُظريات الثلاث ينبغي إضافة التطورات المفاهيمية التي جاءت بها فكرة التنظيم الذاتي. هنا ينبغي ذكرُ أسماء جون فون نومان-Neuman وهانز فون فوستر-Foester وهنري أتلان-Atlan وإليا بريغوجين-Prigogine. طرح ج. فون نومان في نظريته عن ذاتيات الحركة-automates ذاتيات التنظيم على نفسه سؤال الاختلاف بين الآلات الصناعية والآلات الحيّة". أشار إلى هذه المفارقة: عناصر الآلات الصناعيّة مصنوعة جيّداً ومتقنة جيّداً لكنّها تنقص وتراجع ما إن تبدأ في الاشتغال. وبالمقابل فإنّ الآلات الحيّة مشكّلة من عناصر قليلة الصدقية والنّجاعة مثل البروتينات التي تنقص وتراجع باستمرار. لكن لهذه الآلات خصائص مدهشة في أن تتطوّر وأن تُعيد إنتاج نفسها، وأن تتوالد بعضها عن بعض، بالضبط بتعويض الجزئيات التالفة بأخرى جديدة والخلايا الميتة بخلايا حيّة. ليس بإمكان الآلة الصناعيّة أن تُصلح نفسها بنفسها أو أن تُنظّم نفسها بنفسها أو أن تتطوّر، بينما تتجدّد الآلة الحيّة باستمرار انطلاقاً من موت خلاياها بحسب صيغة هيراكليت "الحياة من الموت، الموت من الحياة".

تاريخ فكرة التعقيد

الرواد

فَهِم عدد كبير من كبار الفلاسفة في التقاليد الفلسفية الغربية أهمية فكرة التعقيد وحدود "العقل الصَّرف"، منهم هيراكليت وكانط وهيغل ونيتشة وهوسرل..

باسكال هو من دو شكُّ أفضل من أدرك المناطق (ج، منطق) المتناقضة المؤسسة للحقيقة الفيزيائية والإنسانية واستحالة اختزال هذا العالم إلى مجموعة من المكوّنات البسيطة.

نظرية النُظْم والسيرنيتيكا

الولايات المتحدة، نهاية سنوات 1940: حدث غليانٌ فكري حول جماعة من العلماء أدّى هذا الغليان إلى ظهور السيرنيتيكا (نوربار وينر - Weiner) ونظرية النُظْم/الأنساق ونظرية الاتصال (كلود شانون - Shannon). بالتوازي مع ذلك اخترع الحاسوب والمعلوماتية والنُظْم الأولى للقيادة الإلكترونية.

محاضرات ماسي

نُظِّمَت محاضرات ماسي في نيويورك من سنة 1946 إلى سنة 1953 برعاية مؤسسة ماسي. جمعت هذه المحاضرات الثماني مجموعة من رجال العلم من أطراف مُتعدّدة حول موضوعات مؤسسة لنظريات التعقيد. منهم الرياضي ج. فون نومان والأنتروبولوجي غريغوري باتسون-Bateson وعالم الاجتماع بول لازارسفيلد-Lazarsfeld والنفساني كورت لوين-Lewin وفيزيولوجي الأعصاب وارين ماك كيلوش-McCulloch والرياضي ن. وينر، كلُّ هؤلاء كانوا من

الحضور ضمن آخرين. كان الحديث في هذه المحاضرات يدور حول النظم والسيرنتيكا والتعقيد وعلوم الروح.. كان هاينز فون فوستر هو سكرتير هذه المحاضرات.

النظام بالفوضى

صاغ هـ. فون فوستر سنة 1960 مفهوم النظام بالفوضى (order from noise). مثال: تصوّر عددا من المكعبات الممغنطة على جهات ثلاث ألصقها بعضها ببعض بمعمار مهيكّل بعد أن نُظِّمَتْ في كمّ ثم مُزعزعة. وفي سنة 1968 نشر لودفيج فون بيرتلانفي كتاب: النظرية العامة للنظم. - *La Théorie générale des systèmes*.

نظرية الفوضى الشاملة

الحسّاسية تجاه المبادئ الأولى، الجاذبون الغرباء، الـ fractals.. ظهرت نظرية الفوضى بداية في الرصد الجوي ثم في علوم الطبيعة. بالموازاة مع ذلك ظهرت نظريات أخرى مثل نظرية الكوارث للرياضي رونييه توم-Thom.

التنظيم الذاتي

1977: حصل إيليا بريغوجين على جائزة نوبل نظير أبحاثه حول البنى المتلفة. وفي البيولوجيا شكّل هنري أتلان نظرية في التنظيم بـ "الضحيج" (أي الصدفة والفوضى) يمكن تطبيقها على الكائنات الحيّة (البّلور والدخان-1979, *Le Cristal et la Fumée*). كما اقترح البيولوجيان الشيليان فرانسيسكو فاريللا-Varela وهيمبرتو ماتيرانا-Maturana نظرية لـ "الآلات proïétiques" (أي المنتجة لذاتها).

من 1977 إلى 1992: نشر إدغار مورين كتابه: النهج-*La Méthode* في أربعة أجزاء وخصّصه لفكر التعقيد.
1987: إحداث معهد سانتا فو-Santa Fe Institute (في ولاية المكسيك الجديد، الولايات المتحدة الأمريكية) وهو مركز بحث مُتعدّد التخصصات، مُخصّص لعلوم التعقيد.

يكن إسهام ها. فون فوستر في اكتشافه مبدأ "النظام بالفوضى" (*order from noise*). وهكذا فإنّ مُكعبات مُمغنطة على وجهين ستشكّل مجموعاً واضحاً بالتجميع التلقائي بتأثير طاقة غير توجيهية انطلاقاً من مبدأ نظام (المغنطة). نشاهد إذن تشكيل نظام انطلاقاً من الفوضى.

استطاع هنري أتلان إذن تصوّر نظريته من "المصادفة التنظيمية". نجد حوارية: نظام/فوضى/تنظيم عند ميلاد الكون انطلاقاً من غليان حراري (فوضى) حيث تسمح بعض مبادئ النظام في ظروف مُعيّنة (لقاءات بالصدفة) بتشكيل أنوية وذرات وكواكب ونجوم. تصادف هذه الحوارية مرة أخرى أثناء بروز الحياة بلقاء جزئيات كبرى داخل ما يشبه حلقة إغلاق ذاتية الإنتاج تنتهي بأن تكون ذاتية إنتاج حيّة. الحوارية بين النظام/الفوضى/التنظيم هي في حركة دائمة في العوالم الفيزيائية والبيولوجية والإنسانية وذلك بواسطة عدد لا مُتناه من الآثار الرجعية المتبادلة، وبأشكال مختلفة كثيراً.

بواسطة فكرته الحرارة الديناميكية للمسارات غير القابلة للإلغاء أدخل إيليا بريغوجين بطريقة أخرى فكرة التنظيم انطلاقاً من الفوضى. في مثال الدورات/الدوامات عند بينار-Benard نرى كيف أن بنيات واضحة تنشأ وتضبط بعضها بعضاً، انطلاقاً من عتبة غليان/اضطراب

معيّنة، ودون عتبة أخرى في ظروف تتّسم بالفوضى متزايدة. هذه التنظيمات بحاجة - بالطبع - إلى أن تُزوّد بالطّاقة، وأن تستهلك الطّاقة و"تُلفّها" كي تبقى.

في حالة الكائن الحيّ، هو مستقلّ بشكل كاف كي يستقي الطّاقة من محيطه وأن يستقي منه المعلومات وأن يُدخلُ إليه النّظام. وهو ما أُسمّيته بـ: "التنظيم الاقتصادي الذاتي". يبدو فكر التعقيد إذن بناءا ذا طوابق متعدّدة. القاعدة مشكّلة انطلاقا من النظريات الثلاث (الإعلام والسيرنيتيكا والنّظام) وتتضمّن الأدوات الضرورية لنظرية التنظيم. يأتي بعد ذلك طابق بأفكار نومان وفوستر وبريغوجين عن التنظيم الذاتي.

أردت أن آتي بعناصر إضافية لهذا البناء خصوصا ثلاثة مبادئ: مبدأ الحوارية ومبدأ التكرار ومبدأ الكتابة/الرّسم الكلية-hologrammatique.

*مبدأ الحوارية يجمع بين مبدئين أو مفهومين خصمين يبدو كل منهما يُطارد الآخر ظاهريا غير أنّه لا يمكن فصلهما وهما ضروريان لفهم حقيقة واحدة. اعترف الفيزيائي نيلز بوهر-Bohr مثلا بضرورة التفكير في الجزيئات الفيزيائية باعتبارها جسيمات وموجات في الوقت نفسه. وكما يقول باسكال-Pascal "ضدّ حقيقة ما صحيحة ليس الخطأ، بل حقيقة أخرى مضادّة".

يترجم ن. بوهر ذلك بطريقته قائلا: "ضدّ حقيقة مُبتدلة هو خطأ أحمق أو سخيف، لكنّ ضدّ حقيقة عميقة هو دائما حقيقة ضعيفة أخرى". القضية إذن هي الجمع بين مفاهيم متناقضة للتفكير في المسارات المُنظّمة والمنتجة والمبتكرة في عالم الحياة المُعقّد والتاريخ الإنساني.

• مبدأ التكرار التنظيمي يذهب إلى ما وراء مبدأ الأثر الرجعي (*feed back*)، إنه يتجاوز مفهوم التنظيم إلى مفاهيم الإنتاج الذاتي والتنظيم الذاتي. إنها حلقة إغلاق مُولدة الإنتاجات والآثار فيها هي نفسها مُبتكرة ما يُنتجها. وهكذا فنحن الأفراد نتاجُ نظام إعادة إنتاج آت من عمق التاريخ، لكن ليس بإمكان هذا النظام أن يُعيد إنتاج نفسه إلا إذا أصبحنا نحن أنفسنا المنتجين بالتزاوج. ينتج أفراد البشر المجتمعَ بنشاطهم المتبادل (تفاعُلهم) وداخل هذا النشاط، لكن المجتمع باعتباره كلاً بارزا يُنتج بشريّة هؤلاء الأفراد بإعطائهم اللغة والثقافة.

• مبدأ الكتابة الكلية/الرسم-hologrammatique: يُيدي هذا المبدأ المفارقة الظاهرة الموجودة في بعض الأنظمة حيث لا يوجد القسم داخل الكل فقط، لكن الكل هو أيضا موجود داخل القسم. وهكذا فإن كل خلية هي جزء من كل -الجهاز العام- لكن الكل هو نفسه موجود في الجزء: مجموع الإرث الجيني حاضر في كل خلية فردية. وبالطريقة نفسها فإن الفرد جزء من المجتمع، لكن المجتمع حاضر في كل فرد باعتباره كلاً غير لغته وثقافته ومعاييره.. نرى الفكرَ المُعقّد يقترحُ عددا مُعيّنا من أدوات التفكير الآتية من النظريات الثلاث، ومن تصوّرات التنظيم الذاتي، ويُطوّر أدواته الخاصّة به. هذا التفكير في التعقيد ليس على الإطلاق تفكيرا يطرّد اليقين ليحل محلّه اللاتيقين أو يطرّد الانفصال ليحل محلّه الانفصال أو أيضا يطرّد المنطق لكي يسمح بكلّ التجاوزات والخروقات.

على العكس من ذلك، يتمثّل الإجراء في القيام بذهاب/إياب متواصل بين اليقين واللاتيقين، بين الابتدائي والعام، بين المنفصل وغير المنفصل. كما نستعمل مبادئ المنطق الكلاسيكي ومبادئ الهوية

واللاتعارُض والاستنتاج والاستدلال لكننا نعرف حدودها ونعرف أيضا أنه ينبغي خرقها أو تجاوزها في حالات مُعَيَّنة. لا يتعلّق الأمرُ إذن بمجر مبادئ العلم الكلاسيكي -الترتيب، الانفصال، المنطق- بل إدماجها في شكل هو في الوقت نفسه أكثر اتساعا وأكثر ثراء. لا يتعلّق الأمرُ بمعارضة الكليانية العامّة والجوفاء باختزال تلقائي. بل يتعلّق بإعادة ضمّ مفهوم الأجزاء إلى الكلّ. ينبغي وصل مبادئ النظام/الترتيب والفوضى، واللاإنفصال والضمّ، والاستقلال الذاتي والخضوع، التي هي (المبادئ) في حوارية (متكاملة ومتسابقة ومتخاصمة) في الكون. الخلاصة، إن التفكير المُعقّد ليس ضدّا للتفكير المُبسّط بل يُدمجه. إنه يُنجز كما يقول هيجل، الوحدة بين البساطة والتعقيد وحتى ضمن النّسق المُعقّد-métasystème الذي يُشكّله، إنّه يُبدي بساطته الخاصّة به. يمكن التلّفُظ بنموذج التّعقيد بطريقة ليست أقلّ بساطة من نموذج التبسيط: يفرضُ هذا الأخير الفصلَ والاختزالَ. يأمرُ نموذجُ التعقيد بالربط في ذات الوقت الذي يمارس فيه التمييز.

لودفيج ويتجونستين: الفيلسوف الراديكالي(*)

جون-فرانسوا دورتييه(**)

"هدف الفلسفة هو توضيح منطق التفكير". وبالفعل، لما أنهى تحرير كتابه *Tractatus* اعتبر لودفيج ويتجونستين (1889-1951) صاحب هذه الحكمة أنه قد أوضح فكره وأنه يستطيع أن يوقف نشاطه الفلسفي. رجل كتاب، سحر معاصريه بعبقريته بقدر ما سحرهم بمنعطفات حياته. تنتمي شخصية لودفيج ويتجونستين إلى نوع متفرد هو نوع المفكر الوحيد الموجود في قطيعة مع العالم والذي سحرت حياته معاصريه بقدر ما سحرهم تفكيره. حياة بدأت في فيينا سنة 1889 في فترة كانت فيها العاصمة النمساوية تضم كل نخبة الفكر الأوروبي: من روبرت موزيل-Musil إلى جزييف شومبوتر-Shumpeter ومن غوستاف ماهر-Malher إلى سيغموند فرويد-Freud ومن جورج لوكاتش-Lukacs إلى كارل كراوس-Kraus.

العبقرية والموت

تبدو عائلة لودفيج وقد ابتليت بحملين ثقلين: العبقرية والانتحار. بداية مع العبقرية: في سن العشرين ألف أبوه كارل كتابا في الفلسفة

(*) العلوم الإنسانية، عدد رقم 99، نوفمبر 1999.

(**) رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية.

ونفى نفسه بإرادته إلى الولايات المتحدة الأمريكية وكلّ متاعه كمنحة. وعند عودته إلى النمسا أترى بسرعة باعتباره أحد أصحاب معامل صهر الحديد وأحد كبار الصناعيين واسعي الثراء، تُعادل ثروته ثروة عائلة كروب-Krupp في ألمانيا. شخصية جذابة واجتماعية ومضادة للمحافظة (رفض النبالة التي اقترحها عليه الإمبراطور). لامع في كلّ المجالات، موسيقي ومثقف (يكتب مقالات في الاقتصاد والفلسفة هاو للفنّ وراعي للثقافة والفنون. كلُّ فيينا كانت تزور بيته الذي عزف فيه الموسيقيان براهمز-Brahms وماهر-Malher مُحاطين بلوحات لـ كليمت-Klimt ومنحوتات لـ رودين-Rodin.

لكنَّ الثراء والشهرة لا تصنعان السعادة بالضرورة. كان له ثمانية أطفال منهم خمسة ذكور. أقدم ثلاثة منهم (إخوة لودفيج) على الانتحار (هل يعود ذلك لثقل وطأة الوالد أم هو عُصاب عائلي؟). سجّل لودفيج نفسه في يومياته أنّه فكّر مرارا في وضع حدّ لحياته. أصبح أخوه الرابع بول عازف بيانو بارع غير أنّه فقد أحد ذراعيه في الحرب العالمية. من أجله وضع الموسيقار رافل-Ravel "كونسيرتو من أجل اليد اليسرى".

لودفيج طفل متوحّد ومضطرب ومُتحمّس. كان وهو صغير يحبُّ القيام ببعض الأشغال والميكانيك ويحلّم بأن يكون مهندسا. غير أن الأقدار والتاريخ أرادوا أن يلتقي لودفيج في ثانوية لينز-Linz تلميذا آخر ذو إسم شهير هو أدولف هتلر-Hitler. نستطيع أن نراها معا في صورة مدرسية. حول هذا اللقاء العفوي بُنيت فرضيات تجاوزت الظنون. ويبدو أنّ اللقاء بلودفيج هو الذي جعل هتلر يبدأ بكره اليهود والوعد باستئصالهم. سيبقى الفوهرر مسكونا طوال حياته بشبح عبقرية ويتجونستاين..

لما بدأ دراسته كي يُصبح مهندسا اكتشف لودفيج الرياضيات الصرفة وشُغِفَ بها، فذهب سنة 1912 إلى كامبردج ليتخصَّص فيها وكان عمره حينها 12 سنة. هناك التقى برتراند راسل-Russel الذي كان آنذاك أحد كبار الوجوه في الأنتلجنسيا الإنجليزية. كان راسل فيلسوفاً ومنطقياً ومُجادلاً يَحذَرُه كثيرون، كان مُنحَرِطاً في نضالات سياسية مختلفة، كما كان يتساءل عن الأسُس المنطقية للرياضيات وعن إمكانية جعلها قاعِدة متينة للعلوم والفلسفة. مباشرة بدأ مع ويتجونستين - الذي لم يكن سوى طالب آتِذ - حواراً ندياً. يروي فيما بعد، أن ويتجونستين أتاه أثناء السَّداسي الأول من دراسته طالباً منه: "هل تستطيعون إخباري بما إذا كنت معتوها تماماً أم لا؟ إذا كنت كذلك سأصبح رجل فضاء، لكن إذا لم أكن كذلك فسأصبح عندئذ فيلسوفاً" وأضاف راسل: "جائني عندها بنصّ كتبه، بعد قراءته الجملة الأولى فقط قلت له: لا عليك ألا تُصبح رجل فضاء". لما توفّي والده سنة 1913، رفض وهو الصبي الجفول المُتشكِّك المتوحِّد الذي يعيش في قطيعة مع العالم أن يحضر جنازته. تَخَلَّص من إرث كبير وزَّعَّه على عدد من الأصدقاء، وبدأ عندها حياة ناسك. استقرَّ بالنرويج في كوخ بناه أصدقاؤه. ثم انخرط في الجيش النمساوي متطوعاً عند اندلاع الحرب، تلك هي الفترة التي أنهى فيها ما سيعرّف فيما بعد بـ: "*Tractatus logico-philosophicus*".

نشرة منطقية فلسفية

Tractatus logico-philosophicus

يبدو كتاب tractatus-النشرة غريباً مثيراً للفضول فهو كراسة من 80 صفحة مُقسَّمة إلى متتاليات من الصيغ المُقتضبة تحمل كل منها

رقما مثل النظرية على النحو التالي: "1. العالم هو كل ما هو حادث" أو "6373. العالم مُستقل عن إرادتي".

يتناول الموضوع المركزي للكتاب مطابقة اللغة للعالم وخصوصا القدرة على تشكيل لغة صارمة بإمكانها تمثيل الحقيقة بالضبط. يتمثل الرهان النظري - الذي نوقش كثيرا في تلك الفترة - في الفصل بين ما يتعلّق بالمعرفة الحقيقية وبين ما هو سوى مضاربات ميتافيزيقية، خالية من المعنى. العالم مُتصوّر في البداية على أنّه "مجموع الأحداث، لا الأشياء" أو "كل ما هو حادث". يرفض ويتجونستين كلّ أساسي. الأحداث ولا شيء غير الأحداث: "الكلب ينبع" حادث. ونستطيع أن نُفكّك العالم في سلسلة من الأحداث أو "حالات العالم" البدئية.

اللغة من جهتها، مُشكّلة من مقترحات، مُفكّكة هي بدورها إلى صيغ ابتدائية: "المطر ينزل"، "صفية تلعب مع سمية"... تُعتبر هذه المقترحات صورا للواقع. هي ليست صحيحة أو خاطئة إلا بمقدار ما تعلّقت أم لا بحالة من حالات العالم.

مقترحات اللغة مرتبطة ببعضها بقواعد تجميع منطقية (إذا، عندئذ/إذن، أو، ليس) تستطيع أن تعكس نظاما للعالم الممكن. تستقي المقترحات صلاحيتها من وضوحها المنطقي ومطابقتها للعالم. كل شيء خارج هذا ما هو سوى كلام لا معنى له. "الله هو القوي"، "هذه الزهرة جميلة" ليست لهذه المقترحات معاني حقيقية بما أنّها لا تتعلّق بمطابقة بين مقترح وحادث ملموس وواقعي. الجمال حكمٌ قيمي وليس حالةً حادثة، الله ليس حقيقةً مرئية. وحدها إذن علوم الطبيعة التي تتناول العالم الفيزيائي هي ذات الصّلاحية.

مُهمّة الفلسفة - إن بقيت لها مهمّة - ليست أن تقول الحقيقة، بل أن توضّح مقترحات اللغة: "4112. هدف الفلسفة توضيح الأفكار".

كلُّ الخطابات المتعلقة بالأخلاق أو بالجمال ليس لها أيُّ معنى من وجهة نظر لغة صارمة حقيقة. لا يمكن القيام بها دون الوقوع في الفراغ والغموض، "لأجل هذا لا يمكن أن تكون هناك مقترحات أخلاقية" ذلك أن (...) "المقترحات لا يمكنها التعبير عن شيء سام". النتيجة عنيفة إذن: ليس هناك أي شيء يمكن قوله خارج المقترحات التي تتعلق بالأحداث. والنتيجة: "ينبغي السكوت عمّا لا نستطيع الحديث عنه". تلك هي الصيغة الشهيرة التي تنتهي بها النشرة-*Tractatus*.

انطلاقاً من هنا يرى ويتجونستين بأنه قد أهي عملهُ، وبأنه ربّما أغلق باب الاجتهاد الفلسفي... ما كاد النصُّ يُنشر بالإنجليزية سنة 1921 وبالألمانية سنة 1922 - مع مُقدّمة من ب. راسل - حتى أحدث ضجة وأثراً بالغين في الأوساط الفكرية. أصبح أيضاً بيان حلقة فيينا، وهي مجموعة من الفلاسفة وعلماء الرياضيات والفيزيائيين الملتفين حول موريتز شليك-Schlick والذين باشرُوا عندئذ تأسيس فلسفة جديدة للمعرفة هي الوضعية-*positivisme* المنطقية التي تؤكد أنه فقط اللجوء إلى "الأحداث" (إذن الوضعية) والتوضيح الصّارم (وبالنتيجة المنطق) لهما مكانة في الخطاب العلمي. مثلت النشرة حلقة فيينا آلة حربية رائعة ضدّ كل الفلسفات النظرية والخطابات الإيديولوجية والإسهال اللفظي غير المفيد.

لكنّ ليس للودفيج ويتجونستين أيُّ اهتمام بالنقاش التي دار حول كتابه، بل إنّه احتقره ورفض الانضمام إلى نقاشات الحلقة. باعتباره توضيحه نهائياً ومهمته منتهية، قرّر وضع حدٍّ لاشتغاله بالفلسفة. بعد انتهائه من توزيع ثروة والده، خطّط في البداية للدخول إلى دير كلوسترنوبرغ-Klosterneuburg والمكوث به عدّة أشهر للقيام بمهمة جنائي مساعد. ثم سجّل نفسه سنة 1920 في مدرسة للمعلّمين ومارس

التعليمَ لمدة ستّ سنوات في بلدات واقعة في النمسا السفلى وقام أثناء هذه الفترة بتأليف كتاب مدرسي.

في أحد أيام سنة 1926 قسا ويتجونستين العنيف مع الآخرين، بمقدار عنفه على نفسه، على إحدى تلميذاته الصغيرات ممّا أثار احتجاجات من أولياء التلاميذ جعلته يُقرّر الاستقالة. عاد إثرها إلى الدّير بضعة أشهر أخرى. أشفقت عليه أخته غريتل فدعته إلى المكوث عندها بيتها، ثم أصبح معماريا بناءً بإشرافه على مشروع أخته بناء دار كبيرة في فيينا.

الويتجونستينيان

مع ويتجونستين الأول صاحب الـ Tractatus نحن في جلدٍ منطقي هو في علاقة تأملية مع العالم. طبيعة العلاقات التي تُعذبه هي التالية: "لما أقول لك أنّ بابا ما مفتوح أو مُغلق، هل أُعبر عن قانون من قوانين عالم الطبيعة (لا يمكن أن تكون للباب سوى حالتين) أم هل يتعلّق الأمر بإكراه منطقي (إكراه أ ولا-أ)؟ التفكير في هذه العلاقة بين المنطق (المتماهي مع اللغة ومع الفكر عموما) وحالات العالم.. ذاك هو مشروع النشرة-tractatus.

مع ويتجونستين الثاني يسبق الرجل العملي المنطقي. لا تهدف قضايا التواصل الإنسانية ("إعطاء أمر، وصف شيء، رواية حدث، اختراع حكاية، قصّ ألغاز، تكوين كلمة فكرية، الطّلب، الشُّكر، اللعنة، التحية، الترجّي..") إلى وصف وضعية أو حالة من وضعيات/حالات العالم، لكنّ هدفها هو التأثير على الآخرين. حينئذ لا تكون معاني الكلمات في العلاقة بين علامة وشيء، بل تنشج عن اصطلاح يأخذ مصدره من التفاعلات الإنسانية و"لعب اللغة" بين

الأشخاص. كلمة "قف!" لا تُخبر بشيء عن العالم، لكنّها تعني فقط أنّه حان الوقت للتوقّف. نجدُ هذه الصورة البراغمية للغة في: أبحاث فلسفية- *Investigations philosophiques* (1953).

بعض مؤلّفات لودفيج ويتجنستاين

- *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Gallimard, 1994.
- نُشرَت بعد وفاته مؤلّفات كثيرة انطلاقاً من ملاحظاته ومخطوطاته " نُشر مُلحقاً لـ, *Investigations philosophiques* (1953), Tractatus..., Gallimard, 1986.
- *Le cahier bleu et le Cahier brun* (1933-1935), Gallimard, 1996.
- *Leçons sur la liberté de la volonté*, Puf, 1998.
- *Leçons et conversations*, Folio, 1992.

مؤلّفات عن لودفيج ويتجنستاين

- J. Schulte, *Lire Wittgenstein*, Editions de l'éclat, 1992.
- J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Editions de Minuit, 1973.
- G. Locke, *Wittgenstein, philosophie, logique, thérapeutique*, Puf, 1992.

ويتجنستاين الثاني

باقتراح من ب. راسل وجورج ا. مور، قبل ويتجنستاين سنة 1929 أن يضع حدًا لعزله وأن يلتحق بمعهد ترينيت كولدج الشهير في كامبردج حيث أصبح أستاذًا. ورغم بقائه على الهامش، أصبح أسطورة بعد أن تحلّق حوله بعض المتزلفين من طلبته، إضافة إلى كونه كان لا

يعبأ بالمبادئ والأفكار المسبقة. كيف لا يسحر هذا العقل غير الاعتيادي الذي يُفضّل مشاهدة أفلام الكاوبوي الأمريكية وقراءة الروايات البوليسية على دراسة الفلاسفة والذي لا يهتم ظاهراً كثيراً، والذي يترك دروسه لقضاء فترة في كوخه بالبريغ؟ بل أنّه خطّط حتى للإقامة في روسيا لفترة بصفة طبيب. لم ينشر ويتجونستين أثناء سنوات تدريسه أيّ كتاب. كان يكفي بتدوين ملاحظاته في "كراساته" التي ستُنشر لاحقاً تحت عنوان "الكراس الأزرق والكراس الأحمر"، وإعطاء دروس كان بعض طلبته يُسجلونها باهتمام بالغ "دروس وأحاديث". كان يُحرّر على فترات مُتقطّعة كتاباً فلسفياً بعنوان "أبحاث فلسفية" لم يُنشر إلاّ بعد وفاته.

ومع ذلك كانت هناك فلسفة ثانية قيد التحضير. شكّلت الفلسفة التي سُمّيت "فلسفة -ويتجونستين- الثانية" قطعةً مع النشرة- Tractatus ومع نظريته السابقة، نظرية "اللغة-الصورة". لم تبق اللغة في "الكراس الأحمر" منظورة من زاوية وصف العالم، بل منظورة باعتبارها أداة تواصل. فعبارات مثل: "اذهب من هنا"، و"يا الله"، و"ألعلك" أو "اعطني الملح"، لا تروي العالم، إنّها تدرج ضمن سياق تبليغي ولها أولاً وظيفة عملية هي الطّلب أو الأمر أو القسم أو التصوّر أو الرّفص.

يتحدّث ل. ويتجونستين عن "لعبة لغوية" للحديث عن التفاعلات الكلامية التي تحدّثُ بين الأفراد. زيادة على ذلك، يضيف الفيلسوف، يمكن لمعنى عبارة "هو جميل" أن يتغيّر من شخص لآخر بحسب السّياق وبحسب المكان. يرتسم إذن تصوّر براغماتيّ للغة، أي متّجه نحو العمل. التواصل متعلّق بقوة بالسياق.

كما كان الـ Tractatus أصلاً للوضعية المنطقية ستُشكّل الفترة الثانية من فكر ويتجونستين تياراً فكرياً آخر. وبتأثير منه تشكّلت في

كمبردج حركة يمكن وصفها فيما بعد بـ "فلسفة الكلام العادي"، تجمع كتابا مثل جون لي أوستن-Lee Austin (أب البراغماتية) وبيتر ف. ستراوسن-F. Strawson أو جيلبار رايل-Ryle. بيد أنه لم يكن لويتجونستين أي اهتمام بالتيارات التي تتحرك حوله. هجر الدروس إلى الخدمة المدنية مرات عديدة أثناء الحرب.. نراه فيما بين سنتي 1941 و1944 معاونًا مخبريا ومُساعد مُمرض في مستشفيات لندن ونيوكاستل. عاد بعد نهايتها إلى منصبه في كمبردج مريضا ومُتعبا، غير أنه واصل قطع تعليمه بفترات يقضيها في إيرلندا في قرية صيادين حيث يعيش وحيدا أو في النرويج. توفي في شهر أبريل سنة 1962 بعد إصابته بمرض السرطان.

تأثير أعماله

ل. ويتجونستين هو جمعية مارتن هايدجر-Heidegger أحد فيلسوفين قاما بثورة في الفلسفة في القرن الـ 20. لقد كان سببا لما أُسمي بالـ "المنعطف اللغوي" للفكر الأنجلوسكسوني الذي وجه الفلسفة نحو تحليل اللغة (ومنه ظهرت تسمية "الفلسفة التحليلية" التي تشير إلى هذا التوجه).

يمكن لرواية بطولية لحياته أن تُظهره عبقرية متوحدة لا مبالية بالملكات المادية أو بعوامل الشهرة. سلوكاياته علامات - هي أيضا - على اتهام ثقيل بالشذوذ الجنسي المخزي وتصرف تدمير للذات وشقاء.. وهي أمور عذبت طوال حياته.

كانت كتاباته المغلفة على الفهم أحيانا، التحزيبية والمعدلة بلا توقف والتي لم يرَ هو نفسه دائما صلاحيتها للنشر، مناسبة لشروح لا نهاية لها. ألم يقل في مقدمة الـ "tractatus": "ربما لن يكون هذا

الكتاب مفهومًا إلا لمن يكون قد فكّر هو نفسه في الأمور المُعَبَّر عنها
فيه، أو فكّر على الأقل في أمورٍ مشابهة "؟".

الفصل السابع

في البحث عن المعنى

في لقاء الآخر

حوار مع ترفتان تودوروف

السَّعادة في الفلسفة

فيليب فان دان بوش

بناء السَّعادة

حوار مع روبير مسراحي

مُفكِّرو الحرية

حرية الاختيار، الاستقلال الذاتي والمنطق الفلسفي

مارك نوبورغ

عن المسؤولية

مارك نوبورغ

في لقاء الآخر

حوار مع تزفتان تودوروف(*)

بعد أن كان في واجهة الدراسات الأدبية لعشرين سنة، أصبحت تساؤلات تزفتان تودوروف تتعلّق أكثر فأكثر بقضايا مثل التقاء الثقافات، الشمولية، حاجة الإنسان للاجتماع.

العلوم الإنسانية: أنتم من أصل بلغاري وتعيشون منذ سنوات طويلة في فرنسا التي أمضيتُم بها كلّ مساركم المهني. هل تستطيعون أن تصفوا لنا في كلمات مساركم الشخصي والجامعي؟

تزفتان تودوروف: كوني ولدت في بلغاريا، تلقيت كل تعليمي بما فيه الجامعي ضمن سياق شيوعي. في الجامعة درست الآداب السلافية بلغة البلد. جاءتني حينها، - وكان عمري أربعاً وعشرين سنة -، أولُ فرصة للقدوم إلى الغرب لمدة سنة. بدون تردّد اخترت باريس التي كانت لها عندنا نحن البلغاريين -نوعاً ما- هالة لا نستطيع أن نعرف سببها بالضبط. جئت إذن لأمضي مبدئياً سنة واحدة من العمل بعد نهاية دراستي الجامعية، لكن هذه الفترة امتدت، وفي النهاية بقيت في فرنسا وأسّست فيها بيتاً عائلياً ومارست فيها نشاطي المهني، ثم اكتسبت الجنسية الفرنسية.

العلوم الإنسانية: كيف تمّ اندماجكم في الأسرة العلمية الفرنسية؟

(*) مدير بحث بالمركز الوطني للبحث العلمي-CNRS. صدر له على الخصوص:

Face à l'extrême، Seuil، 1990، وLe Jardin imparfait، Grasset، 1998.

تزيّفتان تودوروف: عند وصولي إلى فرنسا كانت شهادتي تعادل المنهجية التي تتناسب مع نهاية الدراسة الجامعية في بلغاريا. كنت أتوق حينها إلى دراسة النظرية الأدبية، أي الاهتمام بأشكال الخطاب الأدبي، لكن لم يكن يوجد شيء من هذا القبيل في الوسط الجامعي الفرنسي. كانت التحليلات الأدبية في فرنسا في هذه الفترة تتمثل في دراسة الإنسان والأثر متلازمين، بما أنه -أي الأثر- أداة أساسية في فهم الإنسان الذي أصبح بدوره في إطار دائرية جد معروفة أداة الفهم الحسن للأثر. لم يكن هناك إذن فكر شامل خاص بالخطاب الأدبي، لكن هذا لم يمنع نقادا كبارا من أن يؤلفوا كتباً جميلة. لكن السائد لم يكن التوجه الذي يهمني.

كانت عزمي إذن مثبّطة إلى أن تعرّفت على رولان بارت، الذي تابعت درسه لأول مرة في خريف 1963م. ثم أنجزت تحت إشرافه دكتوراه الحلقة الثالثة وأصبحت أطروحتها فيما بعد كتابي الأول: الأدب والدلالة، المنشور سنة 1967م.

كان رولان بارت أستاذا متحرّرا (ليبراليا) جدا، لم يكن يبحث إطلاقا على التأثير فينا. بل كان على العكس من ذلك يترك نفسه يتأثر بمستمعيه. تعلّمت منه كثيرا إذن، لكن ربّما تعلّمت منه في المستوى الإنساني أكثر مما تعلّمت منه في المستوى العلمي البحث.

تمثّل أول عمل جامعي لي بعد وصولي إلى فرنسا في ترجمة نصوص الشكلايين الروس⁽¹⁾، شكّل هذا العمل مادة كتاب: نظرية الأدب، الذي عرّف بنصوص كانت مجهولة في فرنسا. اشتغلت حينها بمعية

(1) جماعة من نقاد الأدب واللغويين العاملين في روسيا فيما بين 1915 و1930 م. كانوا أول من درس بنية النصوص الأدبية، تطور العقدة مثلا، وضعية السارد بالنسبة لما هو بصدد سرده أو النظام الإيقاعي للبيت.

أناس مثل جيرار جونات، كانت لنا في التفافنا حول رولان بارت، الرغبةُ نفسُها في التفكير في نظرية للأدب لا تستهلك نفسها في التعرُّف على هذا الأثر أو ذاك. أنتجت هذه الرغبة العدد 4 من مجلة Communications الذي خُصَّص للسيمولوجيا، ثم العدد 8 من المجلة نفسها الذي خُصَّص للتحليل البنوي للنصوص، وقد شاركت في العددين، ثم في أعداد أخرى: المحتمل، البلاغة... الخ.

العلوم الإنسانية: هذا العدد الشهير رقم 8، الذي أُعيدت طباعته في كتاب مرات عديدة فيما بعد..

تزفتمان تودوزوف: بالضبط. في هذا العدد عرِّفت بتقاليد أجنبية في التحليل الحكائي، مثلا ما أنجز في ألمانيا سنوات الـ 20 أو الـ 30، أو في الولايات المتحدة وفي إنجلترا. بعد ذلك واصلتُ هذا العملَ بالإشراف - رفقة صديقي جيرار جونات - على سلسلة *Poétique* "الشعرية" عند دار سوي-Seuil للنشر. وهكذا عملنا على ترجمة آثار ألمانية وإنجليزية وروسية لجعلها في متناول الطلبة الفرنسيين.

بعد أحداث ماي 1968م أنشئت جامعة باريس VIII، فكنْتُ ضمن اللجان المحضِّرة لبرامج هذه الجامعة، والتي استطاعت تنظيم برنامج تعليم الأدب بطريقة جد مختلفة. وشيئا فشيئا فرضت هذه الطريقة الجديدة نفسَها في الكليات الفرنسية.

في بداية سنوات الـ 70 من القرن الـ 20، دارت أبحاثي حول القصّ، وجمعت دراساتي في الموضوع في كتابين: شعرية النثر - *Poétique de la prose*، و: أنواع الخطاب - *Les Genres du discours*، الذي صدر أيضا في سلسلة كتاب الجيب بعنوان: مفهوم الأدب - *La Notion de littérature*.

العلوم الإنسانية: فيم يتمثل بالضبط إسهامكم في هذا المجال؟
تزفان تودوروف: سار إسهامي أساسا في اتجاهين. من جهة لعبت دور الوسيط بين تقاليد وطنية مختلفة (فرنسية، انجلوأمريكية، ألمانية وروسية) لكن أيضا بين مدارس فكرية مختلفة، كاللسانيات مثلا وعلم الجمال، فلسفة اللغة، البلاغة، التأويل (الهرمينوطيقا).
من جهة أخرى انصبَّ اهتمامي بصورة خاصة على نموذج من القصّ يتطور ليس بإضافة أحداث جديدة بل بتحسين معرفتنا بالأحداث نفسها. إضافة إلى هذا، صحيح جدا ألا نتحدث عن نموذجين من القص، بل عن مبدئين يعملان في كل قصّة، مبدأ تتابع ومبدأ تحول.

اهتمت بعد ذلك كثيرا بتحليل المعنى بدراسة كيفية انتظام الجمال المختلفة في نص ما لإيجاد معناه. إنها قضية لا تخص النصوص الأدبية فقط بل أيضا النصوص الفلسفية أو النصوص السياسية. بحثت في هذا الموضوع بضع سنوات فأنتجت كتابا مثل: الرمزية والتأويل - *Symbolisme et interprétation* و: نظرية الرمز - *Théorie du symbole*. اهتمت أيضا بقضايا تاريخ النقد وتاريخ الجمال. كل هذا حتى نهاية سنوات الـ 70، الفترة التي حدث فيها تحول كبير في عملي.

العلوم الإنسانية: بالضبط، ابتداء من سنوات الـ 80 غيرتم على نحو محسوس مركز اهتمامكم. بعد أن كنتم منظرا للأدب أصبحتم تتناولون موضوعات اجتماعية وأخلاقية.

تزفان تودوروف: لفهم أصل تغير وجهة أبحاثي تنبغي العودة إلى ما حدثتكم عنه مما يتعلق بالإيديولوجيا القاسية التي كانت مهيمنة على التعليم في بلغاريا. لما جئت إلى فرنسا كانت إحدى محفّزاتي الأساسية هي أن أقوم بدراساتي الأدبية خارج مجال الإيديولوجيا، أي بإبعاد

الجوانب السياسية والأخلاقية وحتى الجمالية. لكن ومع السنين تركت فكرة أن كل ما يأتي من المجتمع لا يمكن إلا أن يكون اضطهادا وكذبا. جعل مني الإندماج في فرنسا تدريجيا شخصا آخر مختلفا.

أحسست عندها إذن بنوع من القلق، انتابني الإحساس فجأة أنني أمضي وقتي في صقل أداة لا أجرؤ على استعمالها. كنت أنادي بالتحليل البنوي للنصوص دون أن أعرف حقيقة النتيجة التي يمكن الوصول إليها. منذئذ تساءلت عن موضوع الدراسة الذي يمكن أن تُطبّق عليه هذه الأداة. أعتقد اليوم أنه لا يمكن أن يوجد فصل تام بين الذات الدارسة والموضوع المدروس. بعبارة أخرى لا يمكن التقدم حقيقة في العلوم الإنسانية إلا إذا كان قسمٌ من تجربة الفاعل موجودا أو مُتضمّنا في الموضوع المدروس، وهو ما لا يوجد بطبيعة الحال في العلوم الطبيعية لما تقوم بدراسة النباتات مثلا أو الرخويات.

ابتداء من تلك اللحظة لم اهتمّ إلا بالموضوعات التي أحسُّ أنها تحفّزني وجوديا. أول عمل لي في هذا الاتجاه كان الكتاب الذي يحمل عنوان: غزو أمريكا- *La Conquête de l'Amérique*، يؤثّر في هذا الموضوع بصفة خاصة بما أنه يتعلّق بالتقاء الثقافات، إشكالية وحدة النوع الإنساني وتعدّد الثقافات، الإشكالية التي أعيشها أنا في بلد له ثقافة تختلف بقدر كاف عن ثقافة البلد الذي نشأت فيه.

التفتُ بشكل خاص إلى غزو المكسيك، لأن هذا التاريخ موثّق جيدا. فلا توجد فقط حكايات الـ *Conquistadores* -الغزاة؟ وحكايات المبشرين والرحالة من كل نوع، ولا توجد أيضا فقط نصوص الفلاسفة المبهورين بهذه المنطقة من العالم، بل هناك كذلك وثائق عديدة مصدرها الطرف الآخر، وثائق تعبّر عن نظرة المهزّمين على نحو ما.

العلوم الإنسانية: ما هي النتائج التي استخلصتموها من هذه
القراءات؟

تزنفان تودوروف: أتطرق في هذا الكتاب إلى موضوعين كبيرين.
يتعلّق الأول بصيغ التواصل. لم تنصرف عناية المؤرّخين الذين اهتموا
بالثقافة والعقليات إلى كيفيات التأويل والتواصل إلا نادرا. لكن وأنا أقرأ
حكايات اللقاء بين كورتس-^(*) Cortés وموكتوزيما-^(**) Moctezuma
اندهشت بطريقتهما المختلفة جذريا في التواصل. التواصل عند الأزتيك هو
أولا وقبل كل شيء خاضع لقواعد طقوسية، بينما هو أداة أو إجراء
خالص، عند كورتس الذي هو إلى حد ما تلميذٌ عجيب لماكيافيلي،
فالمهم هو الهدف فقط وهو مستعد للتحرُّر من كل القوانين الموجودة.
يبدو لي أنه يمكن لهذا الاختلاف أن يلقي الضوء على الانتصار المذهل
لحفنة من الإسبان على جيش الأزتيك الكبير.

الموضوع الثاني يتعلّق بلقاء "الآخر"، كانت أطروحتي هنا أنه
يوجد طريقتان مكملّتان للقضاء عليه: نعترف باختلافه لكنّنا نحكم
بدونيته، أو نحكم بأنّه مساوٍ لنا لكنّنا عندها نتجاهل هويته. نتيجة
الطريق الأول هي الاستعباد، ونتيجة الثاني هي الإدماج
الإستعماري.

العلوم الإنسانية: سنوات بعد ذلك تناولتم مجدّدا إشكالية
"تعددية الثقافات-وحدة النوع الإنساني" في كتاب نحن والآخرون
الذي هو كتاب في تاريخ الفكر الفرنسي.

(*) كورتس (هرنان)، (1485-1547) مكتشف اسباني. غزا امبراطورية
الأزتيك في المكسيك وقضى عليها-المترجم.

(**) موكتوزيما الثاني، امبراطور الأزتيك (نحو 1479-1520م)، على أيامه غزا
الإسبان المكسيك وقضوا على الامبراطورية الأزتيكية-المترجم.

ترفنان تودوروف: حقا بعد أبحاثي حول غزو أمريكا، كنت أود تطوير البحث المفاهيمي للنظرة الملقاة على الآخر. لهذا الغرض اتجهت نحو الخطاب الذي تناول هذا الموضوع حاصرا اهتمامي بالتقاليد الفرنسية في هذا المجال فيما بين مونتاني وليفى ستراوس****). اخترت خمسة عشر مؤلفا بدوا لي الأكثر تمثيلا بدراسة فكرهم عبر الموضوعات الكبرى مثل الأحكام الكونية أو النسبية، العرق، الأمة، الغرابة.

استخلصت من محاوره هؤلاء الكتاب فكرة أنه لا يمكننا توبيخ الأنوار على تحول الفكر الإنساني (التمثل في أحسن صوره من طرف مونتيسكيو وروسو) الذي حدث في القرن التاسع عشر خصوصا عبر العلمية أو الوطنية أو الفردية المتطرفة. أؤيد أيضا أطروحة أكثر فلسفية وهي تحديد إنسانية جديدة والدفاع عنها، إنسانية نقدية، تحتفظ بالمرجعية الكونية دون تجاهل أهمية الثقافات أو المجتمعات الخصوصية.

العلوم الإنسانية: حديثا، اهتمتم أيضا بالشمولية.

ترفنان تودوروف: منذ تغير وجهتي أخذت كل كتاباتي مكانتها في هذا المنظور الذي هو فهم السلوكات الإنسانية، لكن المتناولة من جوانب مختلفة. موضوع ثان أتى بعد موضوع التقاء الثقافات هو موضوع الشمولية. من جديد تفاعلت مع هذا الموضوع بفعل تجربتي الشخصية السابقة. سقوط جدار برلين سنة 1989م مكّني من إيجاد الفكاك اللازم لدراسة الشمولية كموضوع منفصل عني شخصيا. كنت طوال ما كان النظام الشيوعي قائما أحس أن جزءا مني شخصيا كان ما يزال تحت هذا النظام حتى وإن كان هذا الإحساس لا يعود إلا

****) مونتاني-Montaigne، (ميشال ايكام)، (1533-1592م) مفكر وفيلسوف فرنسي معروف. صاحب الكتاب الشهير Essais، معروف عنه انتقاده لبربرية الإسبان وفضائعهم أثناء غزوهم للقارة الأمريكية-المترجم.

لكون والذي يعيشان دائما في بلغاريا. ولم يكن بإمكانني أن أعرف إن كان هذا الأمر مني فعل معرفة أم هو فعل نضال.

تركزت تساؤلاتي عن الشمولية على الحياة الأخلاقية للفرد ذلك أنني اعتبر أنه بإمكان الظروف القاسية في المعسكرات أن تلعب دور المنظار المكبر للبنية الأولية للحياة الأخلاقية. الكتاب الذي نتج عن هذه الدراسة وهو: في مواجهة القصي-*Face à l'extrême*، يتموقع في الخط المستقيم لأعمالي الحديثة جدا لكنه بعيد كثيرا عما أبحرته سابقا، ذلك أن الأمر لم يعد متعلقا باللغة. في هذا الكتاب أوسّع بداية تحليل للفضائل بالتميز بين الفضائل البطولية والفضائل اليومية. هناك اختلافات كثيرة بينها خصوصا وأن الصنف الثاني منها هي بالضرورة في خدمة أناس آخرين واضحين متفردين. بينما يعمل الصنف الأول مبدئيا في خدمة تجريدات كالكمال الإنساني أو البطولة المثالية أو الوطن أو البروليتاريا العالمية.

أحاول أيضا أن أجعل أطروحة "اعتيادية الشر-*la banalité du mal*" واضحة، وأحاول تحليل التصرفات التي تسهّل: التجزئ، نزع صفة الشخص، التمتع بالسلطة. أتأمل أخيرا الاستعمالات الممكنة التي بحوزتنا للماضي: أنا ضدّ التقديس، أنا مع جعل الماضي أداة على نحو ما. وواصلت هذا التأمل في كتيب صغير عنوانه: "تعسّفات الذاكرة-*Les Abus de la mémoire*"، وقد حلّلت من جهة أخرى حالة خاصة، قرية من الحالات السابقة في: "تراجيديا فرنسية-*Une tragédie française*".

العلوم الإنسانية: بالضبط، كتبت في "في مواجهة القصي" أنه ليس بإمكاننا استخلاص جديد من موضوع الشمولية حول الإنسان. هنا يبدو لي سؤال موجه إليكم بالتدقيق: "من هو الإنسان حتى يتصرّف كما يفعل الآن؟"

تزفنان تودوروف: سأكون وفيًا لـ: روسو الذي هو هنا
فيلسوفي المرجعي لما يقول أننا سيئون بالأشياء نفسها التي تقودنا إلى أن
نكون طيبين، أي "باجتماعيتنا"، نعيشنا بعضنا مع بعض وبحريتنا.
إذا كان هناك شيء يحدّد الإنسان فهو ما يسميه روسو بـ: قابلية
الإنقان، القدرة على التغير. ليست للإنسان طبيعة، له ثقافات فقط،
وتكمن هويته في إمكانية أن تكون له هذه الثقافة أو تلك.

العلوم الإنسانية: في أحد كتبكم التالية: الحياة المشتركة -
La Vie commune " ينصب اهتمامكم على العلاقات بين الأشخاص.

تزفنان تودوروف: حقيقة، بعد تحليل العلاقات بين الجماعات،
أردت تعميق جانب آخر للغيرية: العلاقات مع الآخرين. في هذا
الكتاب أتناول إلى هذا الموضوع بواسطة تاريخ الأفكار، لكن بتغذية
فكرتي بعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا. يتعلّق الأمر نوعا
ما بعمل في الأنثروبولوجيا العامة، تخصص قد لا يستحق أن يتواجد
على نحو مستقل لكنه - شيئا ما - المحور المشترك للعلوم الإنسانية التي
تتم بالتساؤل عما هو الإنسان. قولي هو أن الإنسان اجتماعي دائما
وإحدى نزوعاته الأساسية في علاقاته مع الآخرين هي الحاجة إلى
الاعتراف. أوصل حاليا هذا العمل، لكن بشكل أكثر تاريخية بدراسة
كيف شكّل بعض المفكرين والكتاب نوعا من الاستقلالية الإنسانية
المثالية. أ طرح على الخصوص سؤالاً غرضه معرفة ما إذا كانت الإنسانية
تمثل بالضرورة فردانية.

العلوم الإنسانية: ما الذي تريدون قوله؟

تزفنان تودوروف: يمكن أن يستعمل مصطلح "الإنسانية -
humanisme" على أنحاء عدة. هو من جهة الفلسفة الخفية للديمقراطية.
لكن استعمالا مخادعا لهذا المصطلح ساعد على تغطية السياسة

الاستعمارية طوال القرن التاسع عشر. يمكن الحديث عن الإنسانية أيضا بمعنى آخر: مدح الإنسان، للتعبير عن الإيمان الشخصي بقيمة الكائن الإنساني. لكن هذه ليست وضعيتي ذلك أن الكائن الإنساني أظهر بعمق أنه قادر على إهانات أشد من هذه.

بالنسبة لي الإنسانية تصور يتعارض مع المذهب الملازم للمجتمع التقليدي في شرعية القانون. هل القانون أي قواعد الحياة في مجتمع ما، حسن وشرعي لأن التقليد أو التاريخ أو الله هو الذي أعطانا إياه؟ أم أنه حسن لأننا نحن الذين أردناه؟ لقد بدأت الديمقراطية منذ اللحظة التي انتقلنا فيها من الإجابة الأولى إلى الإجابة الثانية.

الإنسانية بالنسبة لي تكرر من دون شك مبدأ استقلالية الشخص والجماعة لكنها تضيف إلى هذا أن هذه الاستقلالية مرتبطة بالضرورة بالحفاظ على البعد الاجتماعي وعلى القيم التي تتجاوز الفرد. إنها كما يقول الفيلسوف إيمانويل لوفيناس إنسانية الإنسان الآخر. أي أن الآخر هو فقط الذي بإمكانه أن يشكل قيمة عليا بالنسبة لي. هكذا تفترض الإنسانية أنه توجد قيم أسمى مني يمكنني أن أضحي في سبيلها بحياتي، كأن يتعلق الأمر بالوطن مثلا أو بكائن إنساني آخر ابني مثلا أو زوجتي.

أبحاثي الحالية تنصب على الموروث الإنساني الفرنسي من مونتاني إلى بنجامين كونستان مروراً بديكارت وروسو. أحاول أن أبين أن مطلب الاستقلالية لدى هؤلاء لا يعني تهميش النسيج الاجتماعي ("الفردية") أو رفض كل قيمة متعالية (المادية).

أجرى الحوار: جاك لوكومت

العلوم الإنسانية، العدد رقم 72، ماي 1997.

السَّعادة في الفلسفة(*)

فيليب فان دان بوشش(**)

تعود مصادرُ التأملات الفلسفية للسَّعادة إلى العصور القديمة. تُفضِّل بعضُ التقاليد السَّعادةَ على حساب الأخلاق، بعضها الآخر يُنادي بإشباع الرغبات، لكنَّ البعض الآخر يُدافع عن فكرة ترك الشهوات.

كانت السَّعادة من دون شكٍّ أولَ موضوعٍ للفلسفة. أيضاً، من غير الممكن إطلاقاً فهمُ إجراءات كبار الفلاسفة المؤسِّسين، فلاسفة العصور القديمة وكذلك فلاسفة العصور الحديثة، إن لم نعرف علاقتهم بالسَّعادة. وإذا اعتقدنا أيضاً بوجود شكلٍ من التفكير الفلسفي في الديانتين الهندوسية والبوذية، فإنَّنا سنلاحظ من دون شكٍّ أنَّ السَّعادة تُمثِّل فيهما قضيةً مركزية.

كلُّ هذا غير مدهشٍ إطلاقاً، ذلك أنَّ السَّعادة هي الهدف الذي يجري وراءه كلُّ إنسان ما إن يُحدِّد لنفسه هدفاً خاصاً به. ثمَّ، لماذا نعمل إن لم يكن ذلك من أجل المال؟ ولماذا نريدُ المالَ إن لم يكن ذلك من أجل شراء الأشياء التي نرغب فيها؟ ولماذا نريدُ إشباعَ رغباتنا إن لم يكن ذلك من أجل السَّعادة؟ وإذا بحثنا عن ممارسة وظيفة مُسَلِّية فإنَّ ذلك أيضاً يهدف أن

(*) العلوم الإنسانية، العدد رقم 75، أوت/سبتمبر 1997.

(**) أستاذ مُبرِّز في الفلسفة في القسم التحضيري الأدبي في مؤسسة القديسة

جونيفياف في مو-Meaux، مؤلف كتب: La Philosophie et le Bonheur,

Flammario, 1997; La Philosophie et l'amour, Le Pommier 2000

نكون سُعداء. كلُّ شيءٍ صغيرٍ قليلاً أو كثيراً، كلُّ عملٍ نقوم به له إذن هدفٌ نهائيٌّ هو السَّعادة. ليستُ للأشياء قيمةٌ إلاَّ لأنَّها تُسهمُ إمَّا في بقائنا وإمَّا في سعادتنا. في هذه الأثناء يوجد هدفٌ آخر يسعى إليه النَّاسُ هو الوضعُ الأخلاقيُّ الجيِّد: البعض يناضلون من أجل العدالة أو يندرون أنفسهم من أجل قضايا نبيلة وذلك بتضحية افتراضية بسعادتهم. يجدُ الإنسانُ نفسه إذن في مواجهة نهايتين ممكنتين لوجوده: الخير والسَّعادة اللذين لا يتصادفان دائماً. إنَّه بديلٌ كبير بطبيعة الحال، غير أنَّنا مجبرون على التحقق من أنَّه إذا كان على النَّاس أن يهتمَّوا بالخير والعدالة فإنَّهم لا يفعلون ذلك كلَّهم في وقتٍ يجرون فيه جميعهم وراء السَّعادة.

إنَّ القول بأنَّ السَّعادة هي الغاية الأخيرة للنَّاس لا يكفي مع ذلك لتحديدِها، بل ينبغي الإمساك بجوهرها وفهمه. نصطدم هنا باعتراض هو: إنَّه لا يمكن إعطاء أيِّ تعريف عامٍّ لهذا المصطلح لأنَّ شخصاً ما يعتقد بأنَّه وجد سعادته في الحبِّ ووجدها آخرٌ في الشهرة الخ. لكنَّنا هنا نخلط بين السَّعادة نفسها وأدواتها. السَّعادة هي هذه الوضعية التي ينبغي أن يوجد منها شيء حقيقي عند كلِّ إنسان كي نستطيع أن نُضيفي شرعية على وصفنا له بالسَّعيد.

إنَّ السَّعادة حالة من الرِّضا يقبلها كلُّ منَّا، بل هي حالة من الرِّضا المزمَن. والواقع أنَّ متعةً أو فرحةً أو شيئاً من السَّعادة لا تصنع السَّعادة. المتعة والفرحة تأتيان من تحقيق رغباتنا، غير أنَّه ينبغي أن تُشبع كلُّ رغباتنا كي نصل إلى السَّعادة. والحال إنَّه إذا بقيت رغبة ما دون إشباع فإنَّها تقضي على سعادتنا وتجعلنا نتألَّم. والإنسان الذي يملك كلَّ شيء كي يكون سعيداً لكن ينقصه شيء واحد كالصحة أو الحبَّ المتبادل هو في الحقيقة غير سعيد. لذا عرِّف كانات السَّعادة بأنَّها تحقيق مجموع الرِّغبات الممكنة.

بيد أن الغريب في الأمر هو أنه إذا كان كل الناس يجرون وراء السعادة، فإنه لا أحد تقريبا يفكر لحظة واحدة في مدلولها حقيقة وفي وسائل تحقيقها. الفيلسوف هو بالضبط الذي يطرح على نفسه هذه الأسئلة، والذي يعتقد بأنه في حاجة إلى إستراتيجية من أجل الحصول على السعادة، وإلى طريقة جديدة من أجل أن يحيا حياته، وهو ما يُسمّى منذ البداية بالحكمة، السفسطة (الصوفيا- sophia بالإغريقية) وتعني في الحقيقة طريقة السعادة، معرفة فنّ العيش، وبالتوسّع فقط: المعرفة عموما.

السعادة على حساب الأخلاق

السفسطائيون-sophistes هم من المفكرين الأوائل الذين اقترحوا حكمة. نعرف بعضهم مثل جورجياس-Gorgias أو بروتاغوراس-Protagoras على الخصوص، لأن أفلاطون (428-348 ق.م) حوّلهم إلى شخصيات لحواراته. يؤكّد هؤلاء أنه لكي يكون الإنسان سعيدا ينبغي له أن يُحقّق رغباته، ممّا يعني أن يكون له أكبر قدر ممكن من الثراء والسلطة. مثلما ينبغي للإنسان كي يكون حُرّا تماما ألاّ يتحكّم فيه أحد، ينبغي له أيضا أن يكون على رأس المجتمع.

لكن كيف الوصول إلى السلطة؟ ليس هناك حسب المذهب السفسطائي فيما يُطلّعنا عليه أفلاطون أيّ علم أو مهارة خاصّة ضرورية فيما عدا حسن الحديث: فنّ البلاغة. السعادة تؤخذ في الواقع بالإقناع وخاصّة في الديمقراطية. لهذا ينبغي عدم التردّد في تقديم الوعود التي لا يوفى بها والكذب. باختصار، من أجل التّجّاح في الحياة والحصول على السعادة ينبغي التخلّص من كلّ ضمير حيّ أو ورع. لم تُخترع الأخلاق إلّا للكائنات الضّعيفة للاحتماء من تجاوزات الأقوياء،

لكن لا ينبغي للذين يمتلكون القوة أن يخضعوا لهذه العدالة الاصطلاحية الخالصة. ينبغي أن يخضعوا فقط للعدالة الطبيعية، التي تريد أن تكون الغلبة والسيطرة من نصيب القوي. استعاد فريديريك نيتشه (1844-1900) فكرة السفسطائيين هذه عن أصل الأخلاق وقيمتها وعمقها. في هذه الأثناء تنزعُ الأبحاثُ الحاليةُ إلى الاعتراف للسفسطائيين الأوائل ببعُد إنساني وديمقراطي، ممَّا يُميّزُهم عن تلاميذهم الذين تغلبَ عليهم الوقاحةُ السياسية التي يُنددُ بها أفلاطون.

.. أو الأخلاق على حساب السعادة

مذهب السفسطائيين منطقي ولا أخلاقي تماماً في الوقت نفسه. أثار ردودَ أفعال عنيفة مُدافعة عن القيم التقليدية المُهددة، التي أكّدت الأديان طابعها القداسي، وجعلت سعادة الإنسان تابعاً لاحترام الأخلاق. أثارت حركاتٌ مُماثلة الفكر العبري: لن يُعطي القوي الأكبر السعادة إلا للذين يحترمون القوانين الإلهية. لكن لا يمكن التأكد من هذه الصدارة في العالم: فـ يوب-Job العادل بائس وغير سعيد في حين أن أوضاع أوغاد مزدهرة. من هنا أتت ضرورة التأكيد على أن مكافأة الفضيلة تأتي متأخرة، أي أثناء حكم المسيح أو عند عودة العصر الذهبي أو حتى بصورة جذرية في عالم آخر، أثناء الحياة الأخرى فيما بعد الموت. قوي هذا التصور مع المسيحية، لكننا نجده بداية في الأديان الأورفية-^(*) orphiques الآتية من الشرق والتي

(*) الأورفية-orphisme، هي مجموعة مذاهب في نظرية تكوين العالم وبنياته وفي الدراسة الميتافيزيقية للكون، وفي نظرية النهايات الأخيرة للإنسان عند التحول الأخير للعالم. ازدهرت الأورفية وبلغت أوجها في اليونان في القرن السادس قبل الميلاد. (المترجم).

ازدهرت في اليونان وأثرت على فكر أفلاطون. على الإنسان حسبها أن يُطهّر نفسه من الشرّ في هذه الحياة ومن التّهم للملذّات الجسمانية من أجل تحرير روحه التي بإمكانها أن تذوق السّعادة في النهاية، بعد الممات. وإذا كانت السّعادة الأرضية (الدنيوية) تسير عكس الأخلاق فإنّه ينبغي التّضحية بها. ينبغي الاهتمام في هذه الحياة فقط بالخضوع للقوانين الأخلاقية التي هي قوانين إلهية. المنطق الذي يريد بحساباته أن يُوفّر لنا السّعادة هو ذو جوهر سيّئ، بل شيطاني.

توجد الطّروحات نفسُها عند مارتن لوتر (1483-1546)، وعند بليز باسكال (1623-1662) مع حجّة الرّهان الشهيرة، وتوجد أخيرا عند سورين كيركيغارد-Søren Kierkegaard (1813-1855)، ثلاثة مُفكّرين يشتركون -فيما وراء اختلافاتهم- في يقين أن الإنسان سيّئ أساسا بسبب الخطيئة الأصلية. التصرّف الأساسي الصّحيح عند كيركيغارد، التصرّف الديني هو هجرُ كلّ سعادة أرضية (دنيوية).

يؤكد إيمانويل كانط من جهته (1724-1804) أنّه ينبغي ألاّ نخلط بين الأخلاق وهي الطّموح إلى الحسّن والخير، والحكمة وهي وسيلة السّعادة. الأولى تسبق وتتصدّر، والخضوع لقانون الأخلاق يتطلّب منا أحيانا التّضحية بفائدتنا وبسعادتنا. حقيقة، السّعادة حسب كانط ليست مُقصاةً تماما بشرط أن تُحمّل بالاحترام الكامل لقانون الأخلاق. بل إنّهُ يؤكد على أنّه واجب علينا أن نكون سعداء مثلما هو واجب علينا أن نتقّف، ذلك أن الإنسان السّعيد سيكون عُرضة لعدد أقلّ من المغريات وسيتمكّن من أداء واجباته بسهولة. لكنّ وعينا من جهة أخرى مُظلم وغامض لذاته، فلا ندري مطلقا إن كنّا نفعل الخير أداءً لواجب أم لسبب يهْمُنّا مثل الرّغبة في الشهرة. منذئذ، وبما أنّه يمكن لفاعل الخير عن طيبة خاطر أن يفعلهُ أيضا فقط بدافع طيبة خاطر

هذه، وليس أداءً لواجب، إذن بلا أيِّ قيمة أخلاقية، فإنَّ السبيل الوحيد كي يُثبت لنفسه أخلاقِيته هو أن يُضحِّي بسعادته من أجل الواجب. لم يكن هيجل مُخطئاً عندما أكَّـد أنَّ المطالبَ الأخلاقية الكانطية في معناها العميق تُقصي سعادتنا.

ومع ذلك ليس كلُّ فكرٍ ذي إلهام مسيحي أكثر تشاؤماً. فالقديس توما الأكويني يُنجزُ مستخلصاً تركيباً من الأخلاق المسيحية والحكمة الإغريقية ويؤكِّـد أنَّ القوانين ليست ممنوعات تحريرية فقط، لكنَّها تُشكِّل الحكمة الحقيقية. السَّعادة توجدُ في حبِّ القريب، لكنَّ هذا الأمر لا يغدو مفهوماً إلاَّ انطلاقاً من الحكم القديمة.

معرفة الاكتفاء بالموجود (القناعة)

إذا كان الفكرُ المستلهمُ من الأخلاق والدين يتعلَّق خصوصاً بتأكيد الطَّابع المطلق للقيم، فإنَّ مقاربات أخرى، فلسفية أكثر، تُعارض مذهب السفسطائيين في ميدان مختلف هو نجاعة مناهجهم إلى السَّعادة. هكذا يتَّخذُ أفلاطون السفسطائيين خصوصاً فلسفين مُفضَّلين. من أهمِّ الحجج العديدة التي يُعارضهم بها، الحجَّة التالية: البحث عن أكبر قدر ممكن من السُّلطة بُغية إشباع كلِّ الرِّغبات من أجل الوصول إلى السَّعادة هو بحث وهمي. والحال إنَّه كلما ازدادت سلطتنا كلما اتَّسعت دائرة رغبانا، وإذن كلما كبرت كمية الرِّغبات غير المُشبَّعة كلما ازداد عدم رضانا وازدادت آلامنا. وقد بيَّنت التجربة فعلياً أنَّ الفقراء لا يرغبون إلاَّ في أشياء قليلة بإمكانهم الحصولُ عليها، بينما يرغب الأغنياء دائماً في الحصول على المزيد ويتألَّمون بشكل فظيع لأيِّ ثُرَّة تنقصُهم. منذئذ، ليس المُستبدُّ هو أسعد إنسان بل هو الأكثرُ تعاسة، هو الذي يعتقدُ التصرُّف في النَّاس الآخرين، عبدٌ لرغباته وشهواته.

يمكن لهذا التحليل أن يكون أساساً تقريباً لكل الحكم التي تطوّرت فيما بعد، والتي تنزعُ كُلُّها إلى تأكيد أنّه من الأنسب الطُموح إلى الاعتدال في الشهوات بل الطُموح إلى إلغائها. من الحكم الأكثر شهرة حكمة ابيقراط (341-270 ق.م) التي هي من جهة أخرى موضوع لأكثر الأفهام والشروح تناقضاً. حقيقة يردّ فكر ابيقراط في صورة ماديّة وإحساسية (لا تؤمن إلاّ بالمحسوس) ويرى بأننا نصل إلى السّعادة بمُراعاة المتّع، لكن ينبغي حسبه ألاّ نجري وراء كلّ المتّع، إذ قد نكتشف أنّها ذات آثار وخيمة ورُبّما تجعلنا نتألّم. الأنسب إذن هو القيام بفرز نرفض فيه الشهوات والمتّع التي لا هي طبيعيّة ولا هي ضروريّة لسلامتنا، باختصار ينبغي العيشُ معيشة زُهد. يُعرّف ابيقراط السّعادة بطريقة أصيلة، فهي مجرد غياب للألم وغياب الاضطرابات الشهوانية في الروح، أي باعتبارها "راحة روحية-ataraxie". إن التقليد الذي يرى أن الإبيقراطي يعيش جيّداً من حيث الاستمتاع بالمباهج والملذّات فهم خاطئ تماماً. نجد إعادة تعريف للسّعادة مُشابهة في البوذية (انظر الإطار الموالي). يقترح السفسطائيون الذين ظهرت مدرستهم الفلسفية في القرن الثالث ق.م وألقت بأشعتها على الإمبراطورية الرومانية حتّى القرن الثاني بعد الميلاد، حكمة تغدو مثليّة (من المثل) تصدّقُ عليها صفة "سفسطة". تتأسّس هذه الحكم على الحرية المطلقة لإرادة الإنسانية. يستعمل أكثر النّاس إرادتهم بصورة سيئة بما أنّهم يرغبون فيما لا يتعلّق بهم هم بل يتعلّق بالآخرين وبالطبيعة. يصبحون تُعساء برغبتهم في الثّراء أو القوّة أو الحبّ وهم غير مُتيقّنين إطلاقاً من تحصيلها أو المحافظة عليها. سرُّ السّعادة إذن يكمن في الاستعمال الحسن لإرادة الذاتيّة والتحكّم في الأفكار والآراء الذاتيّة كذلك. يكفي أن ترغب فيما يحصلُ كي تُحسّ بالاكْتفاء. ينبغي إخضاع الإرادة الذاتيّة لنظام الطّبيعة، والأمر الأكثر راحة من هذا النّظام نفسه ليس ضرورياً فقط بل

حسن أيضا. ربط الإرادة الذاتية بسير الطبيعة هو الرغبة في كل ما يقع، نحن سعداء حينئذ، بما أننا نحصل بالضبط على كل ما نرغب فيه. في الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف والتي كان كل إنسان يحس فيها بأنه مقهور وبأنه مُستهدف بالعجز كانت هذه الحكمة تجذب كل الطبقات الاجتماعية بما أن الممثلين المُعتبرين للسفسطائية كانوا: إبيكتيتوس (نحو سنة 50ق.م - 125 أو 130 بعد م) الذي كان عبدا، ومارك أورال-

Aurèle (121-180) الذي لم يكن سوى الإمبراطور نفسه!

تفترض الحكمة السفسطائية أن لنا كل السلطة على إرادتنا بما فيها رغباتنا. العلاقة بين هذين المصطلحين مدروسة ومُحللة بعمق من طرف رونييه ديكارت (1596-1650) في رسالته: عن شهوات الروح - *Des passions de l'âme*. كانت لديكارت في البداية مقارنة أخرى تماما للسعادة. اعتقد وهو مسحور باكتشافاته الأولى المؤسسة للعلم الحديث، أن التطور الكامل للعلوم وتطبيقها التقنية تجعل الإنسان "سيّدا للطبيعة ومالكا لها"، وقادرا على اكتساح السعادة. ثم وهو يرى بأنه لا يستطيع السير بها إلى أحسن ما ينبغي في الحياة، فكّر في وسيلة أخرى للوصول إلى السعادة وعلم أنه من الأحسن "العمل على تغيير رغباته بدل تغيير نظام العالم" معيدا بذلك الصلة بالحكمة السفسطائية.

من البوذية إلى شوبنهاور

تجذب البوذية كثيرا من الغربيين، لكنهم يبقون فيها أحيانا عند بعض الصور الروحية فقط، دونما فهم لمغزاها الحقيقي. والحال أنها حتى وإن كانت مُتفرقة على ديانات عديدة فإن تعاليم البوذية كانت في البداية حكمة فلسفية فقط، ثم جذرية راديكالية. بمعنى ما كانت عليه فلسفات الإغريق القديمة. كل رغبة تؤدّي بنا حسب البوذية إلى

الآلام وهي سيئة، إذن ينبغي إقصاؤها. من هنا تهدف البوذية إلى قتل كل رغبة فينا بما في ذلك الرغبة في الحياة والرغبة في أن نكون أفرادا. من يتوصل إلى ذلك يبلغ "النيرفانا" وهي حالة الخلاص من الرغبات ومن الآلام، فيتوقف عن التجسّد ثانية وعن حيوات وجود تعيس ويذوب في المطلق، مبدأ لا شخصاني صارم ومُعاكس تماما للإله اليهودي المسيحي.

منطقيًا، لا يمكن للبوذية إلا أن تكون ديانة بلا إله، حتّى وإن كانت تاريخيا ممزوجة بكل أنواع العقائد الشعبيّة. فعلا لقد استعاد أفكارها الأساسيّة آرثر شوبنهاور (1788-1860) في القرن الـ 18، والذي كان يُعلن إلحاده تماما. الوجود بالنسبة إليه يأتي من الرغبة في العيش وهو سخيّف بما أنّه آلام أساسا وبما أنّه لا يؤدّي إلى شيء. والحال أنّ الله غير موجود ولا توجد جنة ولا مكافأة ولا سعادة تنتظرنا.

الشيء الوحيد الذي علينا فعله هو أن نقتل في ذواتنا الرغبة في العيش كي نفلت من الألم اللامُجدي للوجود. استعاد مُفكّرون معاصرون أمثال كليمون روسيه-Rosset وأندريه كومت-سيونفيل بعض هذه الرؤى مُحاولين انطلاقا من هذه البدايات بلورة حكم تراجمية لكن تقلت من تشاؤم كهذا. كثيرا ما تُشيد هذه الحكم بنفي كل أمل وكل طموح. يمكن في هذه الأثناء إيجاد حكمة متوافقة أكثر مع الكرامة الإنسانيّة⁽¹⁾.

ف. ف. دو بوش

(1) P. Van den Bosch, La Philosophie et le Bonheur, Flammarion, 1997.

الطموح إلى المعرفة

إذا كانت معظم الحكم تؤكد على تحديد الرغبات الموصوفة بالسيئة والمسؤولة عن آلامنا، فإن تيارا آخر ينتظر السعادة من رفع لرغباتنا فوق أشياء راقية ويمدح أهمية المعرفة. هي حالة أفلاطون الذي يؤكد على أنه على الرغبة أن ترتفع تدريجيا عن الحب الشهواني للأجسام الجميلة إلى حب الروح والعلوم وإلى حب أفكار الجمال والخير وكل الأفكار التي هي واقعية حقيقية. يتساءل أفلاطون مع ذلك إن لم تكن غبطة تأمل الأفكار مخصصة لوجود للروح عقب موت الجسد. السعادة بالنسبة لأرسطو (384-322 ق.م) هي الغاية الشرعية التي يجري وراءها كل الناس، وإنه انطلاقا من هذا العالم نستطيع أن نستمتع بفهم نظام الكون، تنمهي ممارسة الفلسفة التأملية مع الحكمة الحقيقية. غير أنه يعترف (أرسطو) أن هذه الحياة، حياة الاستمتاع بالتأمل والتفكير تفترض مجموعة من الشروط كالأمن والسلام والراحة المادية والهواية والخلاص من عبودية العمل.

أنجز سبينوزا (1632-1677) إعادة قراءة مُدهشة لهذه الموضوعات عبر إعادة تقويم كامل للرغبة وهو ما ألهم جيل دولوز-Deleuze كثيرا. الرغبة قوة حيوية إيجابية، وكل فرحة تنبئ دائما باتساع لقوتنا هي شيء جميل. من جهة أخرى نُحررنا معرفة القضايا التي تدفعنا إلى التصرف، من الشهوات الخزينة وتقودنا إلى الغبطة. لأجل هذا يفتح كتاب سبينوزا الكبير: الأخلاق-L'Ethique على معرفة ميتافيزيقية كاملة بالله، يتمهي مع الطبيعة ويتواصل بعلم للإنسان وسيكولوجيته لينتهي ببحث في الحرية والسعادة.

يعتقد فريديريك هيجل (1770-1831) هو أيضا أن السعادة تأتي من المعرفة التي يمكنها وحدها أن تُصالحنا مع الواقع. فرض على نسقه

الفلسفي الضَّخَم هدفًا يتمثل في جعلنا نفهم ما هو نظامُ العالم وماهيته، وأنَّ تطوُّر الكون الطبيعي وخصوصًا تطوُّره التاريخي مُوجَّه نحو غاية هي: تحقيق العقل. إذا كان الإنسان يرى أنَّ العالم ليس سخيًّا، إذا انتزع نفسه من المفاهيم الأخلاقية من النوع الديني والكانطي التي تُندد بكلِّ ما هو كائن باسم "خير" لا يمكن تحقيقه، فهو يكفُّ عن التمزُّق بين حقيقة تدعو إلى اليأس ومثال لا يمكن الوصول إليه. مرَّة أخرى يُحسُّ بنفسه "في بيته" في العالم، ويمكنه أن يكون سعيدًا فيه.

يُعلن النفعيون أمثال جيريمي بينتام-Bentham (1748-1832) وجون ستيوارت ميل-Stuart Mill (1806-1873) انتماءهم للإغريق ويزعمون أنَّ القيم الأخلاقية والقوانين الشرعية ليست مؤسَّسة إلَّا على البحث عن السَّعادة أو بالضَّبط على أكبر قدر ممكن من السَّعادة لأكثر عدد. يُشكِّل هذا تصوُّر العقل الأمريكي إلى حدٍّ أصبحت معه حدوده ظاهرة في أيامنا هذه، ومُثيرة استقبالا حماسيا في الولايات المتحدة للفكر من النَّوع الكانطي الذي تُمثله نظرية العدالة لجون راولس.

السَّعادة تُنسى، ثمَّ يُعثر عليها

فيما عدا النفعية الأنجلو سكسونية كانت قضية السَّعادة نسبية أحيانا في فلسفة القرن الـ 19 بل مهجورة. بلغ الحجر ذروته مع ف. نيتشه الذي رأى السَّعادة هدفًا مسكينا لإنسان ضعيف. "الإنسان الأخير" هو الذي ابتكر السَّعادة، كما قال. إنَّه الإنسان المعاصر نتيجة تحولات العدمية والانهيار العام لكلِّ القيم الأفلاطونية اليهودية المسيحية المُلفَّقة، إنسان القطيع، المنحط، المريض، العقيم، الخائف من الألم والباحث في أيِّ شيء عن الأمن والضَّمانات. والحال أنَّه كان ينبغي تجاوز الإنساني وابتكار "ما فوق الإنساني"، الكائن القوي، مُبتكر

القيم، الذي يعرف كيف يقول نعم للعالم، الذي يستهلك حياته بكل أطرافها عبر قوته الرائدة، ويقبل دفع أثمان الفرحات الكبرى بآلام كبرى دون البحث عن سعادة صغيرة هادئة.

والغريب أن الاهتمام بالسعادة يبدو وقد تلاشى من فكر أبوي الفلسفة في القرن العشرين: ادموند هوسرل (1859-1938) ومارتن هايدجر (1889-1976)، وكذا من فكر تلاميذهما. ركّز هوسرل على المعرفة والحقيقة انطلاقاً من الوعي. أمّا هايدجر فقد ركّز على الإدراك المُفكّر عند الكائن وعلى تفكيك الميتافيزيقا/ما وراء الطبيعة. تبدو قضية السعادة وقد انتقلت إلى حقل العلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وعلم النفس وخصوصاً التحليل النفسي. من جهة أخرى بدت السعادة مادة إعلامية بفعل السياسة. فمنذ كارل ماركس (1818-1883) أصبح مفهوماً أن الإنسانية لن تذوق طعم السعادة إلا بعد تحرّر سياسي، أي ثورة. لم يعد ممكناً منذئذ التساؤل عن حكمة فردية كما كان عليه الأمر في العصور القديمة. لذلك كان ينبغي من دون شك انتظار فترتنا، فترة انهيار الأمل بالسياسة، كما في فترات التقدم التكنولوجي أو الاجتماعي، كي نرى انبعاث هذه القضية التي تسكننا، قضية السعادة، في شكل طُموح شعبي إلى الفلسفة.

بناء السَّعادة الخاصَّة

حوار مع روبير مسراحي (*)

السَّعادة حسب الفيلسوف روبير مسراحي-Misrahi ليست الثمرة التلقائية لأحداث سعيدة تقع في حياة الفرد، بل نتيجة لبناء شخصي جرى التفكير فيه وتحضيره مُسبقاً.

العلوم الإنسانية: لماذا اخترت السَّعادة موضوعاً مركزياً لأبحاثك الفلسفية؟

روبير مسراحي: إجرائي الأول هو بطبيعة الحال البحث عن الطبيعة الإنسانية. لكن كان هناك بالموازاة مع ذلك واقعي المعيش الذي كان صعباً جداً لأنني فقدت نصف أفراد عائلتي أثناء القمع النازي. نحن في وضعية كهذه أمام أحد خيارين: إمّا أن نترك أنفسنا ننحرف مع التعاسة والألم، وإمّا أن تكون ردّة فعلنا قوية فنحاول الذَّهاب في اتجاه ما. لكن في اتجاه ماذا؟ منذئذ لا يكون الرّهان المُتمثّل في التساؤل عمّ هو الكائن الإنساني مسألة تجريدية، بل يأخذ كلّ مادّة من التجربة. تجربة التعاسة من دون شك، لكن التي تبدأ انطلاقاً من أزمة في رسم رغبة في الوصول، إلى شيء ما. هكذا وعيتُ أن الرغبة بالمفهوم الواسع

(*) فيلسوف، أستاذ ممتاز في جامعة باريس-I (السوربون). نشر كتباً عدة منها على الخصوص: ما هي الحرّية؟- Ou'est ce que la liberté, A Collin, 1998. وماهي الأخلاق؟- Qu'est ce que l'éthique? Ethique et bonheur, A. Collin 1997, Traité du bonheur, vol I: construction d'un château; vol II: Ethique, politique et bonheur, Seuil, 1981, 1983.

والفلسفي للمصطلح توجد في قلب الطبيعة الإنسانية باعتبارها حركة نحو المستقبل. الإنسان رغبة، أي رغبة في الفرحة. ليست المأساة هي التي تُحدّد الوضع الإنساني، بل الفرحة هي التي تفعل ذلك. العلوم الإنسانية: لكن بوضوح، كيف يمكننا أن نكون سعداء في رأيك؟

ر. م. نعتبر السعادة والفرحة في العادة حدثين تلقائيين. هكذا تكون الفرحة تأثراً ممتعا والسعادة نتيجة لهذه التأثيرات. لكن لو توقّفنا هنا لتأكّدنا من فشلنا في البحث عن السعادة لأننا سنبقى عندها خاضعين للأحداث الخارجية التي هي زائلة وغير صلبة أو قوية. علينا إذن، وبالضرورة أن نجعل التفكير يتدخل، وهو لن يسمح فقط بتأمل التجارب التلقائية بل سيتركز على الخصوص حالة ذهنية يكون ممكنا معها فهم السعادة فهما صحيحا. ذلك أن السعادة هي طريقة جديدة للوجود تأتي من تغير جذري لنظرتنا للعالم، وهو ما أسميه تحولا فلسفيا. يتعلّق الأمر بوعي فكرة أن دلالة أشياء العالم مُنتجة من الفاعل وليست مفروضة عليه. كل شيء ينطلق من الفاعل ويذهب نحو الأشياء حتّى الألم المعنوي. لنأخذ مثلا السُخط الذي يُحسُّ به تجاه حدث غير عادل. والحال أن هذا الحادث غير عادل مقارنة فقط بمنظومتنا من القيم، أي المبادلة-réciprocité في هذا السياق. فائدة انقلاب النظرة هنا هي جعلنا موجودين في حضرة سلطتنا المبتكرة وحرّيتنا المبتكرة هي أيضا.

العلوم الإنسانية: ما هي المبادئ المُشكّلة للسعادة؟

ر. م. هناك ثلاثة مضامين أساسية للسعادة: فرحة الفرد بتأسيس حرّيته، والحب والاستمتاع بالعالم. في البداية يسمح التفكير وهو الأداة الأساسية في بناء السعادة واللينة الأولى في هذا البناء في الوقت نفسه،

للفرد بأن يُصبح حقيقةً مصدرَ قراراته المتعلقة بنمط حياته الذي يُفضّله على أيّ نمط آخر. المكوّن الثاني هو الحبُّ. بعدما يؤسّس الفردُ حريته يذهب للقاء عامل جديد من عوامل السّعادة هو العلاقة الإيجابية بالآخر في الحبِّ والصّدّاقة والعلاقة الاجتماعية. لكن هنا أيضا لا نستطيع الاكتفاء بالتأكيد الطبيعي على أنّ العلاقة بالآخر هي جزء من السّعادة. التمسُّك بهذا يضعنا في مستوى التلقائية التي تحدّثت عنها سابقا بكلِّ حدودها. سنصادف إذن كلّ المشاكل المرتبطة بالعلاقات الاجتماعية كصعوبة التواصل بين الأزواج والنزاعات السياسية، إلخ. نلاحظ هنا خصوبة التحول الفلسفي. على الفرد المؤسّس أن يُنجز تحوُّلا في النّظرة إلى الآخر الذي لن يُنظر إليه مُطلقا على أنّه موضوع كما هو الحال في أغلب الأحيان، بل مُعترف به كفاعل. وإذا كانت لكلِّ واحد هذه النّظرة للآخر فإنّ الأفراد سيهجرون النزاع وسيبنون علاقاتهم على أُسُس جديدة، على المبادلة والكرم، بينما هي مبنية عادة على الانقلاب، أي على التبادل من نوع أعطني-أعطيك (مقابل بمقابل)، وعلى نزاعات السّلطة.

العلوم الإنسانية: العامل الثالث والأخير من عوامل السّعادة الذي تحدّث عنه هو الاستمتاع بالعالم.

ر. م. بالضبط، ذلك أنّه كي نكون سعداء ينبغي معرفة الاستمتاع بالعالم. وهكذا توجد الفرحة التأمّلية التي تتمثّل في تقدير جمال الطبيعة، أو نوعية الأعمال الفنية أو أيضا ثراء نصّ شعري أو سردي. هناك أيضا فرحة العمل التي هي إظهارٌ للقدرة على الابتكار لدى الفاعل. يجذب بعضُ الأفراد سعادةً أكثر في شكل كهذا من أشكال الاستمتاع بالعالم، البعضُ يجدونها في شكل آخر. ليس بإمكاننا إذن اقتراح نموذج قبلي للسّعادة الذي يُفرض على الجميع. لكن في كلّ

أنواع السَّعادة التي يبتكرها الأفراد ينبغي أن يوجد على الأقلَّ البعدان الأساسيان التاليان: التفكير المؤسَّس للحرية والاستقلال الذاتي والمبادلة المؤسَّسة لوعي الآخر.

العلوم الإنسانية: لكنَّ تصوُّركم للسعادة لا يأبه بالاحتميات الاجتماعية والإكراهات التي تُثقل كاهل الفرد؟

ر. م. أنا واعي جداً لحقيقة التعاسة والألم. لكن، وبالضبط، لا تتمثَّل السعادة التي أتحدَّث عنها في أنَّ الأمور تُسوَّى من تلقاء ذاتها. ينبغي أن نفهم أنَّ السعادة هي في الوقت نفسه ما هو مرغوب بعمق والأقلَّ تلقائية. من جهة أخرى، الحتميات الاجتماعية نسبية: إنَّها تنتُج دائماً عن حركات من أفراد أحرار يربطون أنفسهم بأنفسهم بالمؤسَّسات التي يبتكرونها. على الفرد إذن أن يؤسَّس السَّعادة، لكن الوصول إليها غير ممكن إلَّا في مجتمع يُقدِّم حدًّا أدنى من الظروف الاجتماعية لمواصلة هذا المشروع، وهي في هذه الحالة: التربية والصحَّة والحقوق المدنية، الخ. في المستوى الاجتماعي والسياسي، الديمقراطية هي النِّظام الأمثل لأنَّها تُدافع عن حرية الأفراد. والحال إنَّه إن كان فردٌ ما غيرَ حرٍّ فإنَّه لن يستطيع الوصول إلى الفرح. وهكذا فإن الاستماع إلى الموسيقى بالإكراه يتعارض مع المتعة التي قد نجدها فيها. لكن بالموازاة مع ذلك ليست حرية الاستماع إلى الموسيقى هي التي تصنع الاستمتاع بها. ينبغي أيضاً تعلُّم الاستمتاع بالعالم. كي أختم، أقول، يتعلَّق الأمرُ دائماً - بالنسبة للأفراد المشتركين - بالوصول إلى وجود يكون اكتمالاً ودلالة وحركية في الوقت نفسه.

حاوره: جاك لوكومت

(العلوم الإنسانية، 75، أوت-سبتمبر 1997)

مُفكِّرو الحرية

القرن الـ 17:

المناقشات حول حرية الاختيار

كانت قضية وجود "حرية الاختيار" لدى الكائن البشري موضوعاً لنقاشٍ مطوّلٍ عبَّرَ فيه كثير من الفلاسفة واللاهوتيين عن آرائهم. منهم:

توما الأكويني (1225-1274) يعتقد أنَّ الحيوانات تتصرَّف بالغريزة أمَّا الإنسان فيتصرَّف بعد الحُكم لأنَّه يملك "حرية الاختيار"، وإلاَّ فإنَّه لن يستطيع الانصياع للأوامر الإلهية.

ديدييه إيراسم -Erasme (نحو 1469-1536) ومارتن لوتر (1483-1546) متعارضان بقوة في هذه النقطة. فالإنسان بالنسبة لإيراسم مُزوَّد بحرية الاختيار التي هي "قوة الإرادة الإنسانية التي يستطيع الإنسان بفضلها أن يتعلَّق بالأشياء التي تقوده إلى الخلاص الأبدي أو أن ينحرف عنها". أمَّا لوتر فعلى العكس من ذلك يعتبر أن "حرية الاختيار لا تتوفَّر إلاَّ لله".

رونيه ديكرات (1632-1677) يُوفِّق بين القدرة الإلهية الكبيرة والحرية الإنسانية: تتوفَّر للإنسان حرية لا محدودة يأخذ بواسطتها "صورةً مُشابهةً للرب". بالاستعمال الحسن لحرية الاختيار "تأتي القناعة الكبرى والصَّلبة بالحياة".

باروخ سبينوزا (1632-1677) يرفض فكرة حرية الاختيار ويعتقد بأنَّه "لا يمكن تسمية الإرادة قضية حرة، بل فقط قضية

ضرورية" أي أنها تُحتَم قضية. والواقع أن "الناس -حسب سبينوزا- يُخطئون لما يعتقدون بأنهم أحرار" لأنهم يجهلون الأسباب التي تدفعهم للتصرف.

الليبرالية السياسية:

أخذت الليبرالية السياسية إيديولوجيا كفاح ضدَّ شمولية العائلات الحاكمة والسلطات الدينية وحكمها المطلق في انجلترا والمقاطعات المتحدة.

جون لوك (1632-1755) هو أول من عدّد مبادئها: هدف التنظيم السياسي ليس تقوية قوة الدولة، لكن إعطاء الأفراد حرية التفكير والاعتقاد والتنقل وتنظيم حياتهم بالطريقة التي يرغبون ما دامت حرية الآخرين غير مُهدّدة.

مونتيسكيو - Montesquieu (1689-1755) يُبلور فكرة الفصل بين السلطات (بين السلطتين الدينية والسياسية، والسلطتين التنفيذية والتشريعية) الذي هو ضمانة ضدَّ تعسف الدولة.

كانت الليبرالية السياسية مُمثّلة في فرنسا في القرن الـ 19 من أناس مثل بينجامين كونستان -Constant (1767-1830) الذي لا يتعب من فضح الديكتاتورية والنظم الشمولية المطلقة (اليقوبية أو البونابرتية) هو مؤلف كتاب: حرية القدماء والمحدثين - La Liberté des Anciens et des Modernes. ومن هؤلاء أيضا: فرانسوا غيزو - Guizot (1787-1874) أو ألكسي دو طوكفيل -de Tocqueville (1805-1859).

القرن الـ 18:

إيمانويل كانط، الحرية باعتبارها استقلالاً ذاتياً

إيمانويل كانط (1724-1804)، ألح خصوصاً على مفهوم الاستقلال الذاتي باعتباره سلوكاً إنسانياً لاحترام المبادئ الأخلاقية التي يُمليها العقل والإرادة الشخصية. احترام قانون الأخلاق هو إذن علامة وجود الحرية الإنسانية بامتياز.

القرن الـ 19

الليبرالية الاقتصادية

تستند الليبرالية الاقتصادية إلى فكرتين بسيطتين: حرية التبادل مُقوية للإنتاج وهي في الوقت نفسه أحسن أداة لتوزيع الثروات. الاقتصاديون "الكلاسيكيون" الذين أعطوا للعقيدة الليبرالية شكلها هم: آدم سميث-Smith (1723-1790)، ودافيد ريكاردو-Ricardo (1772-1823)، وجون باتيست ساي-Say (1767-1832)، وجون ستوارت مل-Mill (1806-1873). ومع ذلك فإن ليبراليتهم ليست راديكالية. لا يُعارضون أيّ تدخلٍ للدولة في توزيع الثروات.

ابتداءً من سنوات 1870 جُمع "الكلاسيكيون الجدد" الهامشيون (أي أصحاب النظرية التي ترى بأن القيمة الاقتصادية تنتج عن "الفائدة الهامشية"-المترجم)، (ليون والارس-Walars، وفيلفريدو باريتو-Pareto، وألفرد مارشال-Marchall، ووليم جيفونس-Jevons، وكارل مينجر-Menger، الخ) الذين أعادوا صياغة النظرية الكلاسيكية (النموذج الاقتصادي المُصغّر للسوق ذاتي التوازن). أتباع

الفائدة الهامشية ليسوا كما نقرأ دائما ليبراليين مذهبين أو راديكاليين جذريين.

في سنوات الـ 80 من القرن الـ 20 ترى عودة ظهور "الليبراليين الجدد" الذين يُنادون بانسحاب الدولة من القضايا الاقتصادية وبأكبر قدر ممكن من الحرية في الاقتصاد. يمثل هذا التيار: فريديريك فون هايك-Hayek (1899-1992)، ونقدية ميلتون فريدمان-Freidman (المولود سنة 1912)، ونظرية العرض لـ آرثر ب. لافر-B. Laffer (المولود سنة 1941)، والليبراليان (جيمس بوشمان-Buchman، وروبير نوزيك-Nozick..) الذين يُحذرون حتى الآخر المفاهيم الليبرالية ويُنادون بالخصخصة الكاملة للخدمات العمومية.

الفوضويون

يعتقدُ المفكرون الفوضويون أمثال ميشال باكونين-Bakounine (1814-1876) وبيوتر كروبوتكين-Kropotkine (1842-1921) أن الحرية تُغطّي جانبين مرتبطين بعضهما ببعض. هناك من جهة الحرية الفردية المُشكّلة من الاستقلال الذاتي واحترام الآخرين. هكذا صرّح باكونين قائلا: "لا أصبح حُرّاً إلاّ بحرية الآخرين". وهناك من جهة أخرى الحرية السياسية والاجتماعية القادمة عندما تكون الإنسانية قد قضت على سلطات الدولة والكنيسة والجيش.

ماكس ستيمر-Stimer (1806-1856) يُقاسم فكرة أن الدولة تجعل الفرد مغتربا-aliéné. لكن في الوقت الذي يُثمن فيه الفوضويون الآخرون فكرة التضامن فإنه يؤكد أن الفرد فريد من نوعه وعليه أن يستدعي القوى المبدعة للأنا. إنّه رائد الفوضوية الفردانية.

القرن الـ 20

الوجودية: الحرية باعتبارها قلقاً

تُمثِّل الوجودية عائلة من الفكر الفلسفي وليس "مدرسة" واضحة المعالم. تُدرج فيها عموماً مُفكِّرين أمثال سورين كيركيغارد - Kierkegaard ومارتن هايدجر - Heidegger وجون بول سارتر - Sartre وكارل ياسبرس - Jaspers وغابريال مارسيل - Marcel.

يَشترك هؤلاء الفلاسفة في التَّفكير في موضوعات منها: معنى الوجود، الإنسان في مواجهة الموت، الحرية، الذاتية الفردية. تهتمُّ الوجودية بالواقع المعيش للفاعل وبحالاته النفسية -القلق، السَّأم، اليأس تجاه الحرية، الوقت الذي يمرّ والموت- التي هي قضايا الوضع الإنساني.

بالنسبة للدانماركي سورين كيركيغارد (1813-1855) يعيش الإنسان في قلقٍ لأنَّه لا يجد إجابات مضمونة للأسئلة الكبرى التي تُعذِّبه: هو مأمور بأن يختار، لكنَّه لا يعرف ماذا يختار. إنَّه يعيش في "خِمْيَ الممكنات" (مفهوم القلق -1884، Le Concept d'angoisse).

في كتابه *الكائن والزَّمن - L'Etre et le Temps* يُحلِّل مارتِن هايدجر (1889-1976) الإنسان تحليلاً وجودياً، هذا (الرسم - le Dasein) "المُلقي في العالم"، الذي يُحسُّ بما يُشبه "الهم"، أي بقلق وجودي مرتبط بحريته وبوعْيه للموت.

نجد عند جون بول سارتر (1905-1980) موضوع الحرية وموضوع الالتزام. يرفض سارتر كلَّ نظرة "طبيعية" وحتمية للإنسان تحبسه ضمن قَدَر يتجاوزُه. لا الله ولا الطبيعة يأمران الإنسان بما ينبغي عليه فعلُه. الحياة الإنسانية مُقسَّمة ولا معنى لها. هذا التقسيم أو "الاصطناعية - facticité" هي أساس التجربة الإنسانية لكنَّها أساس

قلقها أيضا. هذه الحرية هي أيضا أساس "الالتزام" الذي لا يمكن أن يجد أسبابا أخرى إلا في ذاته.

اصياح برلين -Isaiah Berlin

أدخل اصياح برلين (1909-1997) وهو مؤرخ أفكار وفيلسوف تمييزا شهيرا بين نوعين من الحرية:

الحرية السلبية التي تحيل فقط إلى أننا غير مُقيدين في تحقيق ما نرغب في فعله (التعبير بلا رقابة أو مصادرة، حرية التنقل...).

الحرية الإيجابية التي تفترض قدرة حقيقية على الحركة: القدرة على مراقبة القرارات العمومية أو المشاركة في اتخاذها.

(مديح الحرية-1988، Calmann-Lévy, *Eloge de la liberté*).

حرية الاختيار، الاستقلال الذاتي والمنطق الفلسفي(*)

مارك نيبورغ-Neuberg(**)

تتجاوز الحرية عند الفلاسفة غيابَ الإلزامات/الاشتراطات والإكراهات. إنها تُعبّر عن ذاتها بفهموم الاستقلال الذاتي، أي القدرة على أن يُعطي الإنسان لنفسه قوانينه الخاصة حسب مقاييس عقلانية.

لا أحد يُحبُّ أن يعيش بالإكراه. هل يعني هذا أن كلَّ الناس يُحبُّون الحرية؟ سيجيب ذوو العقول المظلمة بقولهم: "لا، من دون شك. انظروا قليلا إلى مسارعة النَّاس إلى التخلص من السُّلطات التي وحدها العادة أو القوة تدعمها. وانظروا إلى الحماس الذي يخضع به البعض، بل شعوب بأكملها أحيانا لبعض القُصّر الماهرين أو المُتحمسين".

ربّما يكون الحقُّ مع المتشائم، غير أن مرجعيته حسبما يبدو هي حرية غير الحرية التي يُحسُّ كلُّ النَّاس بفقدانها حين يحدثُ هذا فقدان. كلُّ إنسان يُقدّر على الأقلَّ شكلا من أشكال الحرية: غياب

(*) العلوم الإنسانية، عدد رقم 86، أوت/سبتمبر 1998.

(**) باحث في الفلسفة، صدرت له مؤلفات منها على الخصوص: *Responsabilité*,

Philosophie de l'action, و *questions philosophiques*, Puf, 1997

Académie des sciences de Bruxelles, 1993.

القيود والتفاهم مع ذاته. سأصف هذه الحرية بـ "الفعلية-factuelle"،
ليس لأنها حاضرة دائما في الأفعال، ولكن لأنها لا تتضمن أي رؤية
لمثال إنساني: الحرية الفعلية ليست الاستقلال الذاتي بعد.

الاستقلال الذاتي هو ما تُعَدُّ به كلّ الفلسفات. أمنية فلاسفة
التقليد العقلائي (الأفلاطونيين، السفسطائيين أو الكانطيين) هو إثبات
أنّ كائننا عقليا يُقدَّر الحرية إنّما يرغب في الاستقلال الذاتي أيضا، وأن
الإنسان الذي يكتفي بحريته الفعلية هو إمّا متناقض مع ذاته، أو جاهل
لطبيعته الحقيقية.

هل يتعلّق الأمرُ بحلم صرف كما يزعم ذلك المتشائمون ومفكرو
التقاليد الختمية؟ هنا تكمن مسألة فلسفية كبيرة. الحرية الفعلية
تنقصُها - ربّما - العظمة مقارنة بمثال الاستقلال الذاتي. لكن رفضها
من أجل هذا واعتبارها غير مكتملة وسطحية هو دوغمائية صرفة.

أول مكوّنات الحرية الفعلية هو حرية الفعل: القدرة على فعل ما
نرغب في فعله دون أن نكون ممنوعين من ذلك بإرادة الآخرين، لا
يمكن لهذه الحرية أن تكون تامة في وضعية المجتمع، الأمر الذي يأتي
بقضية الحرية السياسية، أي معرفة ضمن أية حدود وحسب أية صيغ
يكون مشروعاً مُعارضةُ إرادة الأفراد.

مفهوم الحرية المشترك لا ينحصر في هذا الجانب فقط. من الأشياء
التي نقوم بها بإرادتنا هناك ما كنّا نفضّل عدم القيام به أو لا نرغب فيه.
وهكذا فإنّ مدح قويّ يُحسُّ في بعض الأحيان، حركة خنوعٍ جذيرةٍ
بالاحتقار، من طرف هذا الذي قام بها نفسه. كيف تُفسَّر إمكانية
الإحساس بذلٍّ وحقارة فعلٍ إراديّ؟ ربّما يعود ذلك إلى حضور
أسباب لعدم الرّغبة في التصرف على هذا النّحو إلى جانب أسباب
الرّغبة في المدح، أسباب عدم الرّغبة مُرتبطة بفكرتنا عن قيمة كائن

بشري ما. أن يُحسَّ الفعل خضوعاً أو خنوعاً يعني أنَّ الإنسان حسَّاس تجاه مظهر آخر من مظاهر الحرية، هو حرية الإرادة، أي توافق الإرادة مع ذاتها وهي حالة الذي وهو يصبو إلى شيء ما يوافق على هذه الرغبة.

تكمُن الحرية الفعلية إذن في اتفاق مزدوج: اتفاق الفعل مع الإرادة واتفاق الإرادة مع نفسها. دور التفكير الفلسفي هو إثبات الاستقرار والصلابة الداخلية لمفهوم الحرية هذا، ووضوحه مع ما نعرفه عن الإنسان والطبيعة. لكن أليس اتباع تحليلات الفلاسفة تعرّض مع آخرين لخطر أن نرى أنَّ الحرية التي نعتقد أنَّنا نتمتع بها ليست سوى وهم؟ أو أن نسمع آخرين يقولون إنَّنا إن كنَّا أحراراً فلا يعود ذلك فقط إلى الأسباب التي نعتقدُها؟

حرية الاختيار وحدوده

الوضعية الأخيرة هذه هي وضعية أنصار حرية الاختيار. يقولون: "نعتقدون أنفسكم أحراراً، لكنَّا نتصرّفون بإرادتكم وتوافقون على ما تريدون. والحال أنَّكم لستم أحراراً إلَّا إذا كانت رغبتكم أيضاً حرة". انظروا إلى الحبَّين الذين يتزوَّجون، إنهم مدفوعون بقوة بشبكة من الأسباب والرغبات والنزوع تدفعهم إلى الموافقة إلى حدٍّ يبدو معه الرِّفْض استحالة نفسية. في هذه الأثناء نعتقد والمعنيون كذلك أن موافقتهم حرة. والحال أنَّهم ليسوا أحراراً مطلقاً في مستوى دوافعهم وأسباب تصرّفهم. من هنا إذا احتفظنا بأنَّ اختيارهم حرٌّ ينبغي القبول بأنَّ الإرادة ليست نتيجة للعوامل التي تدفعنا إلى موقف كهذا: اختياراتنا تصدر في النهاية من فعل إرادي حرٍّ تماماً، أي غير مشروط بالأسباب التي تدفعنا للتصرّف أو العوامل أو النزوعات الأخرى.

الاعتراض الكلاسيكي على فكرة حرية الاختيار هذه هي أنَّها سخيصة: يرفض ذكاونا أن يتصور اختياراً غير مُحدّد بصورة جذرية. الملاحظة جيّدة لكنّها لا تُجرّد أنصار حرية الاختيار من أسلحتهم. أن تتناقض الحرية مع العقل لا يمثّل ذلك دليلاً ضدّ الحرية، بل يُبيّن حدود العقل⁽¹⁾. كلّ برهنة إزاء المنطق تغدو غير ذات فائدة: إذا كان غموض حرية الاختيار من فضائله، فإنّ أيّ رفضٍ لعقلانيته يزيد من شهرته. لهذا التصوّر مع ذلك نقطة ضعف، ذلك أنّه لا يزعم أنّه الحقيقة المُلمّمة. "مفهوم حرية الاختيار كان من دون شكّ غير مفهوم، يقول أنصاره، وعلى الرغم من ذلك فإنّ العقل هو الذي يقودنا إليه ما إن نرغب في تبرير معتقدنا المشترك، كما في حرية اختيارنا". لكن هذا المفهوم يقود بدوره إلى نتيجة تُجابه المعتقد المشترك الذي يزعم إقامته: إنّه يجبرُ على الانقياد إلى الغباوة الأخلاقية العامّة⁽²⁾. والواقع أن العجز عمن تبرير لماذا تصرّفت هكذا في نهاية الأمر وليس بطريقة أخرى هو بلاهة أخلاقية. والحال أن فرضية إرادة غير مُسبّبة لها بالضبط نتيجة هي أن أفعالنا واختياراتنا غير قابلة للتفسير أساساً. نعتقد من دون شكّ أنّنا نتصرّف ونستخذ قرارات لأسباب نعتقدّها الأفضل ونعتقد أنّ هذه الأسباب تُفسّر أفعالنا وتؤسّس لمسؤوليتنا. في هذه الأثناء تتضمّن أطروحة حرية الاختيار أنّ هذا ليس هو التفسير النهائي أبداً. وأنّه لا يوجد تفسير نهائي. وأنّ حرية الاختيار هي في الواقع مرادفة لاختيار غير قابل للتفسير. وهو ما يجعلنا غير مفهومين من أنفسنا، وغير مفهومين بعضنا من بعض.

(1) يأتي ما يزعمه آخرون في صيغ أخرى مختلفة وخصوصاً عند ديكارت وكنات وبرغسون.

(2) FH Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon Press, 1962.

غير أننا لا نؤمن بهذه البلاهة الأخلاقية، ذلك أن كل عمل من أعمالنا وكل تبادل إنساني ينبغي أن ينتهي الأذهان التي خاب أملها إلى ما يلي: اعتقادنا بالحرية يفترض حرية الاختيار، هذا وهم، ومن ثمة فإن حريتنا نفسها وهم، وبهذا يُقدّمون لخصومهم على الأقل ما يلي: يصعب تصوّر الحرية بلا حرية الاختيار، وهو ما ترفضه الفلسفة التجريبية.

من حرية الاختيار إلى حرية الفعل

يرفض الفلاسفة التجريبيون الحديث عن حرية الإرادة، أو بالأحرى يُفضّلون الحديث عنها بالكامل بعبارة: حرية الفعل. لنستعد مثالنا: يعطي المتزوّجون موافقتهم بحرية، ذلك أنه لا أحد يمنعهم. كما أنه لا أحد يُجبرهم على ذلك، بما أنّهم في حالة ما إذا غيروا رأيهم لن يمنعهم أحد من التصرف وفق إرادتهم الجديدة.

النقطة الصعبة في هذا الحلّ، هي أنّه بثني حرية الاختيار على حرية الفعل على هذا النحو، تُسطح التجريبية مفهوم الشخصية الإنسانية دفعة واحدة. مقالة "الحرية" في المعجم الفلسفي لـ فولتير خير مثال على ذلك⁽¹⁾. يُضمّن حواراً يجري بين ذهن يُفترض فيه أنّه مُتَنَوِّر مع شخصية متورّطة في المفاهيم اللاهوتية الميتافيزيقية. بعد أن يعرض التجريبي الحرية على أنّها فقط القدرة على فعل ما يريد، يجد نفسه أمام معارضة مفادها أنّه فرق من هذا المنظور بين حرية الإنسان وحرية الكلب: عندما يرى الكلب أننا نرغب في الجري وراءه وهو حرّ في فعل ذلك إن لم يكن مربوطاً أو مجروح السيقان. والحال أن تشبيه حريتنا بحرية الحيوانات هو سبّة للإنسان، كما يقول

(1) فولتير، المعجم الفلسفي --Dictionnaire philosophique, Garnier*-Flammarion, 1964

المعارض، ذلك أن "لي حمار يُعقلن الأشياء كثيرا (..) وكلبي لا يُفكر مُطلقا، فليست له تقريبا سوى أفكارٍ بسيطة، أما أنا فلي ألف فكرة ميتافيزيقية".

الاعتراض قصير بعض الشيء، ذلك أن التجريبية لا تجهل أن الإنسان يتمتع بمنابع عقلية أكثر ثراء منها لدى الحيوان وغير قابلة للمقارنة بها. وخصوصا أن هذه القدرة العقلية تجعله قادرا على التحكم في شهواته وقادرا على التخلي عن مُتَعٍ آنية كي لا يُفسد غايات بعيدة تتضمن مُتَعًا أكبر⁽¹⁾. الفرق بين درجة حرية الحيوان ومثلتها عند الإنسان يجعلنا نقول إن الإنسان ليس مدينا لطبيعته.

ومع ذلك لا يتعلّق الأمر بحرية مختلفة الجوهر، بمعنى أن يفلت الإنسان جذريا من الطبيعة. لا أحد، بما في ذلك الإنسان الحكيم، في إمكانه أن يتصرّف خارج الطبيعة. ومنه - كي نعود إلى الميتافيزيقي وكلبه - الإجابة التالية لتجريبتي فولتير: "إذن، أنت حرٌّ أكثر منه بألف مرة. بمعنى أن لك سلطة التفكير أكثر مما له بألف مرة، لكنّ حريتك ليست من نوع آخر مُخالفٍ لحريته".

وهنا بالضبط ما أخطأ فيه فولتير والتجريبون الكلاسيكيون. لا تنحصر حرية الإنسان في حرية عملٍ موسّعة. والواقع أن الإنسان لا يُقوّم العالم فقط حسب رغباته، ورغباته فقط حسب تحقّقها في العالم. إنّه يُقوّم رغباته أيضا بحسب القيم التي ينتمي إليها.

هذا الجانب غير مشمول بمفهوم حرية الفعل. إذ أننا نستطيع في الواقع أن نكون أحرارا في القيام بشيء ما لا نُقرّه في أعماقنا. حرية الفعل إذن ليست هي كلّ شيء في الحرية الإنسانية التي هي أيضا حرية

J. Lock, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, (1) livre II, xxi.

الإرادة⁽¹⁾. حرية الإرادة هذه ليست القدرة على الرغبة في شيء أو نقيضه،
بلا اختلاف. إنها قدرة الإرادة على أن تكون متوافقة مع نفسها.
كل إنسان يتوفر على شيء من هذه القدرة ضمن حدود مُعَيَّنة.
صحيح أن هذه القدرة ليست مُطلَقة وأنها ليست موزعة بالتساوي.
ليس كل الناس رياضيين إرادة، ومن جهة أخرى قد يفشل الرياضي
الأخلاقي ذو الشخصية الممزقة في تحقيق توافق داخلي، بينما يصل إلى
ذلك بسهولة فرد مُزوّد في البدء بطبيعة سعيدة أو متوازنة. لا عدالة
انطولوجية إن أردنا ذلك، لكن الشكوى من ذلك عقيمة. بل ينبغي
استخلاص النتائج وأهمها هذه: ليس لنا أن نحكم على نُظرائنا كما لو
أنّ كُلاً منا سيّد نفسه أو بإمكانه أن يكون كذلك، لن يكون ذلك
عدلاً، بل عنفاً ووحشية.

تحديد قانون خاص بالذات

ربما نعتقد مفهوم الحرية الفعلية غير ذي أهمية وذلك لتوافقه مع
معيشة ضعيفة. وهكذا ألا يستطيع التقليدي أو الانتهازي أن يكون حراً
في النهاية مثل بطل أخلاقي؟ الملاحظة وجيهة لكنها لا تشكّل اعتراضاً.
والواقع أن مفهوم الحرية الفعلية هذا لا يُحدّد مثلاً إنسانياً، إنّما يُحدّد
أحد الأشياء الضرورية للإنسان كي يكون سعيداً. والحال أنّه كما
يوجد جهلاء وعديمو فهم سعداء، هناك أناس يُحسّون أنفسهم أحراراً
دون أن يكونوا مستقلين ذاتياً في الوقت نفسه.

لنُشرّ إلى أنّ المفهوم المُشترَك: الاستقلال الذاتي ليس مثال
الاستقلال الذاتي المُتصوّر من التفكير الفلسفي، ذلك أنّ الغموض صار

H. Frankfurt, "La liberté de la volonté et la notion de personne", (1)
dans M. Neuberg (dir.), *Théorie de l'action*, Mardaga, 1991

أمرا مألوفاً. التنوع المعتاد للاستقلال الذاتي -تقرير الإنسان بنفسه ما يخص حياته، عدم الخضوع لسلطة أبوية أو سياسية أو دينية- لا يزيد إطلاقاً عن الحرية الفعلية: نرغب في ألا نكون مُجبرين على التصرف بما يُعاكس ما نعتقدُه مرغوباً. تحقيق هذا الاستقلال الذاتي لا يُنبئنا بأي شيء على الإطلاق عن امتياز الفرد أخلاقياً أو غير ذلك، هذا الاستقلال الذاتي متوافق مثلاً مع حياة أنانية.

فكرة الاستقلال الذاتي الفلسفية تذهب إلى أبعد من ذلك، إنها تتمثل فيما يرى العقل أنه صحيح. عندما سئل الفيلسوف اليوناني ارستيبوس^(*) -Aristippe de Cyrène عن مزايا الفلاسفة أجاب بما يلي: "لو ألغيت كل القوانين لواصلنا العيش بالطريقة نفسها"⁽¹⁾. الاستقلال الذاتي-autonomie بالمفهوم الفلسفي يلتقي بالتقنين الذاتي-auto-nomie بالمفهوم الاشتقاقي، بمعنى القدرة على التقنين للذات أي تحديد قوانين خاصة بالذات على أسس ومقاييس عقلانية. تضع إجابة ارستيبوس مثال الاستقلال الذاتي الفلسفي، لكنها تكشف أيضاً طبيعته الغامضة بل المُقلقة.

لنبدأ بالتأويل المُطمئن: الذي لا تتأثر حياته بغياب القوانين يخضع لها بقناعة مُفكرٍ فيها مُسبقاً. إذا خضع للقوانين فإثماً يفعل ذلك ضمن حدود يعتقد فيها أن الممارسات المأمور بها عادلة وعقلانية في ذاتها. نجد هذا التأويل للاستقلال الذاتي عند كانط على الخصوص. يقوم عنده

(*) ارستيبوس هو مؤسس المدرسة الكليبية-Cynique بمعبة ديوجينوس، هو أحد الذين دفعوا بالمطلوبات النقدية لفكر سقراط إلى نتائج اجتماعية وأخلاقية جذرية. (المترجم)

(1) Diogène Laërs, Vies et doctrines des philosophes illustres, éd. M. O. Goulet-Cazé, LGF, 1999

بدور مركزي في تأسيس الأخلاق. والواقع أنَّ الفاعل المستقل ذاتيا يتبع عند مواجهته لمشكل عملي قاعدة فعل لا مُبال تماما، يسير على هدي ما هو صحيح في ذاته، أي ما يكون صحيحا لدى مجموعة من الكائنات العقلانية الخالصة⁽¹⁾.

لكنَّ الكائن البشري ليس عقلا خالصا. ما الفائدة التي يجنيها من تصرفه حسب "العقلاني" في حد ذاته، بانفصال عن كل غاية حتمية للعيش كما لو أن العالم لم يوجد؟ هذا ما يعتقد أرسطوبوس على الخصوص. العقل بالنسبة له عاجز عن إقامة أية حقيقة علمية كانت أم أخلاقية، فالقوانين والقواعد ليست سوى اصطلاحات. الشيء الوحيد الأكيد هو وجود أحاسيسنا وتأثراتنا التي هي من جهة أخرى غير قابلة للتعبير. من هنا القاعدة الوحيدة للعيش المدافع عنه عقلانيا تتمثل في تتبع طبيعتنا الحيوانية، التي تبحث عن المتع من تلقاء ذاتها وتهرب من الألم. كان أرسطوبوس يدافع إذن عن حسيّة (من المذهب الحسي) خارجية تبحث عن المتع أو تستقبلها عن مبدأ فلسفي على نحو ما ولاقتناع عقلاني. لم تتأثر حياته إذن بذهاب القوانين بما أنه يعيش في لا مبالاة بالقوانين. لا يفعل ذلك أنانية، بل بحثا عن الاستقلال الذاتي، عن إرادة في الخضوع للعقل اللامبالي فقط الذي يحتفظ بالضبط بمبدأ المتعة على أنها المبدأ العقلاني الأكيد. يمكن أن تكون هناك حالات أخرى ومنها حالة المؤمن أو الصوفي الزاهد الذي وهو يُحسُّ بتناقضات العقل ينقاد للوحي (أي إلى ما يأتي من السماء، أي الدين-المتروم). هل سينصرف عن الاستقلال الذاتي أم سيحقق فيه الفعل السامي؟

نرى أن الرغبة في حياة مرتبطة بالعقل يمكن أن تؤدي إلى اختيارات وجودية متنوعة. وهكذا فإنَّ كانط وأرسطوبوس "شغوفان

E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, section II. (1)

بالعقل ومحَبَّان له" لكن الأول يصل إلى تصوُّر العقل على أنَّه مؤسَّس للمدينة بينما يعتقد الثاني على العكس من ذلك أنَّ العقل عاجز عن تأسيس العلاقة الاجتماعية. وضعية ارستيبوس متطرِّفة ونستطيع التساؤل عن وضوحها. غير أنَّ المفهوم الكانطي مُبلوَر في كلِّ نتائجه. وهو ما يقودنا إلى سؤال نهائي.

اختيار العقل المتشائم

يداعب المثال الفلسفي للاستقلال الذاتي فينا وترا حسَّاسا. لكن هل نحن مدعوون حقاً للدخول في نطاق أوامر العقل وأن نجعل أنفسنا قديسين مع كانط، أو أشرارا منهجين مثل ارستيبوس؟ والمفارقة أنَّ المتشائم هو من فهم أحسن من غيره هذا الذي نصبو إليه. كتب هيوم قائلًا: إن الفلسفة لا تُعطينا أيَّ إجابة عن أسئلتنا الأساسية⁽¹⁾. إنَّها تشكُّ في كلِّ شيء وتشكُّ في شكِّها ذاته. ويواصل: لكنَّه من المستحيل الإفلات من هذه الأسئلة اللهم إلَّا إذا عشنا معيشةً همجيةً. نحن بحاجة إلى إجابة حتى وإن كانت مؤقتة. والحال أنَّه من ضمن الأدلَّة المُقترحة علينا -الدين، العقل السَّعيد والعقل المتشائم- ينبغي الاختيار الأخير. لا يقينته نفسها تتطلَّبُه، ذلك أنَّنا متأكِّدون أنَّنا نستطيع العودة على الأقل من إجاباته. ثم هناك ميزة أخرى لا تُقدَّر بثمن: أخطاء الفلسفة نادرة الخطورة، ولا يمكن أن تكون في كثير من الأحيان إلَّا مثيرة للسخرية. في النهاية، هذا هو وعدُّ الفلسفة، وعدُّ سقراط: سيادة العقل...

السَّاحر.

D. Hume, Traité de la nature humaine, Livre I, iv. (1)

عن المسؤولية(*)

مارك نيبورغ(**)

ينخرط كلُّ منَّا في فكرة مسؤولية "حقيقية" لا يمكن تشبيهها بالمسؤولية القانونية. هل هذا المعتقد، مؤسس أم هو مجرد وهم؟ تلك هي القضية الفلسفية: المسؤولية.

لكلِّ فترة أفكارها الخاطئة. ما كانت تُمثله فكرة الحرية في الماضي القريب هو ما تُمثله المسؤولية اليوم. ليس لأنَّ مفهوم المسؤولية مُقَرَّر وعميق: القضايا التي يطرحها حقيقية ومؤلمة أو مُزعجة، بل لأنَّ استعمالها الحالي في الخطاب العمومي وفي أدب مُعَيَّن للبناء الأخلاقي مثير للعزم بشكل واسع. والواقع أنَّ هذا الأمر المدهش الذي نشهده لا يمكن أن يُشرَّحَ إلاَّ بمزيج من المشاعر الحسنة والأفكار الغامضة: الابتهاال باعتباره علاجاً لمشاكل اجتماعية أو فردية، حقيقية أو مُتخيلة، فكرة مثيرة من دون شكٍّ غير أنَّها من بين كلِّ المفاهيم الفلسفية إحدى الأفكار الأكثر إشكالية، هاربة وغير مستقرَّة.

ماذا يعني أن يكون الإنسان مسؤولاً؟

المسؤولية شرط لاحتساب أفعالنا ونسبتها إلينا. المسؤولية في

(*) صورة مكثَّفة لنصٍّ صدر ضمن الكتاب المُشترَك بعنوان: ما ذا يعني أن تكون مسؤولاً؟- J.-C Ruano-Borbalan, Qu'est-ce qu'être responsable?,

(dir). Carre Seita/Sciences Humaines, 1997.

(**) انظر التعريف بالكاتب في هامش المقالة السابقة.

معناها الأول الجاري هي أن تكون للفاعل خاصية الوقوع تحت طائلة العقاب القانوني أو الأخلاقي (تأنيب الضمير). نحن بشكل عام، وفي مستوى شكلي صرف مسؤولون بهذا المعنى الذي نكون فيه مُرتكبي الفعل أو الضرر أو الفائدة اللذين ينتجان عنه. تُحدّد النُظُم القانونية/القضائية مفهوم الفاعل (المرتكب للفعل) بمقاييس ضمنية إن لم تكن مشتركة/متشابهة لتسندها من جهة أخرى إلى أنواع مختلفة من المخالفات: مخالفات، جُنَح، جنایات. يلتصق بهذا المعنى الجاري الأول لمفهوم المسؤولية معنى تقني وهو المعنى الذي يقول فيه القانون عن الفرد "إنّه مسؤول عن أفعاله". نعي بهذا أنّه يتمتّع بكفاءات إرادية رغباتية معرفية كافية كي يرى نفسه يتحمّل مسؤولية عملٍ خصوصي ما. وبهذا المعنى فإنّ إنسان بالغ ذي تكوين عادي ومُمتلك لوسائله "مسؤول عن أفعاله"، وهو ما لا يجعله مشبوها في شيء بمسؤولية عن مخالفة خاصة: إذا اتّضح مثلاً أنّ شخصاً مثل أمام العدالة كان ضحية لخطأ لا يمكن مقاومته (خطأ ارتكبه إنسان عليم بصورة عقلانية وحذر) فإنّه سيُعذر.

ليس مسؤولاً عن أفعاله بهذا المعنى التقني الشخص الواقع تحت أحد أسباب اللامسؤولية المحدّدة بالقانون إن كان قاصراً وقت ارتكاب الفعل خصوصاً، أو مُصاباً عند ارتكابه الفعل باضطراب نفسي أو عصبي يُلغي قدرته على التمييز أو مراقبة أفعاله (المادة 122-1 من قانون العقوبات الفرنسي).

مفهوم المسؤولية خصوصاً الذي تتناوله الفلسفة هو حسب التعبير المُتفق عليه "المسؤولية الأخلاقية (المعنوية، الأدبية)". التعبير التعيس نوعاً ما بما أنّه يدفع فيها إلى الاعتقاد بأنّ الأمر يتعلّق

بتعريف مفهوم مُبرّر خصوصاً للتوبيخ أو للمديح الأخلاقي. الرّهان أوسع من ذلك: تتساءل الفلسفة عن إمكانية تصوّر مسؤولية "حقيقية" للفاعلين الإنسانيين، أن يُعتَبَر هؤلاء مسؤولين أم لا ضمن ممارسة اجتماعية للمسؤولية. بعبارة أخرى تتمثل القضية فيما يلي: هل يوجد مفهوم للمسؤولية يستند إلى أُسُسٍ عقلية، مفهومٌ يمكننا قياساً عليه أن نحكم على مفاهيم المسؤولية التي تتضمنها ممارساتنا الاجتماعية، أو نرفضها على الأقل؟

لا يزعم التحقيق الفلسفي في البداية وجود مفهوم عقلاني للفلسفة الأخلاقية (الأدبية). ما هو أكيد هو أنّه توجد ممارسات اجتماعية للمسؤولية، إنَّ من غير المُستغرب أن ينخرط كلُّ منا وبطريقة مُفكّر فيها مُسبقاً في فكرة مسؤولية "حقيقية"، مسؤولية يُعتَقَد أنَّ النُظُم القانونية/القضائية قد التقطتها بصورة غير كاملة (أو لم تلتقطها على الإطلاق). هل هو مؤسَّسٌ هذا الاعتقاد المُفكّر فيه مُسبقاً، أم هل هو مُجرّد وهم؟ تلخّص المشكلة الفلسفية كلّها المتعلقة بالمسؤولية في الوصول إلى بعض الوضوح في هذه النُقطة.

المسؤولية، صيغة التصرف

في معنى ثانٍ للمفهوم تصف المسؤولية شكلاً من أشكال الفعل: التصرفُ بطريقة مسؤولة هو القيام بمهمّة أو واجب بطريقة مُفكّر فيها وحذرة ومتأنية ومُعَتَنِي بها ومُتَقَنَّة. تُستعملُ هذه العبارة عموماً في إطار النشاطات المهنية أو الأدوار الاجتماعية (أب، رئيس مؤسسة، رجل سياسة، الخ..)، مُضمَّنة مجموعة من الإكراهات/الاشتراطات المُعقَّدة نسبياً التي يتطلَّب تفعيلها اهتماماً وعنايةً مدعومين.

المسؤولية كاستعداد للتصرف شيء ثمين، فالثقة التي نضعها في طبيب العائلة أو في السباك أو مُربي الأطفال/المُعلمين تستند إلى اعتقادنا بأننا إزاء أشخاص يأخذون "مسؤوليتهم" بجدية. ومع ذلك ليست المسؤولية فضيلة أخلاقية بالقدر نفسه. فالواقع أن فردا ما قد يتصرف بـ "مسؤولية" خدمة لأغراض وغايات خسيصة: مثل أيخمان-^(*) Eichmann الذي كان موظفا ذا فعالية كبيرة ومُتقن لعمله وحذرا فيه. إذن باعتبارها استعدادا للتصرف هي إضافة إلى ذلك فضيلة أدائية (نفعية): قيمتها الأخلاقية ليست ضمنية، بل هي مُشتقة من طيبة الغايات المرجوة لدواعٍ فضلى كمساعدة الآخرين أو همّ العدالة والمساواة.

إنَّ خاصيّة الخطاب السّحري المؤثّر هي اجتثاث مفهوم المسؤولية من الوظيفة المرتبطة به لجعله نوعا من الخلق الفاضل الذي لا لون له ومفتاحا لكل شيء متعلّق بحسب السياقات. بما يُسمّى في الكلام الدقيق بهمّ العدالة وروح الأمانة والوفاء والحسّ المدني والعناية، الخ. هذه خاصيّة لخطاب يُسند لانهلال قيم أخلاقية مُعيّنة الأمراض التي تُعاني منها المجتمعات الحديثة، لا نريد بهذا أن نقول إنّ النّاس يَقتُلون ويغتصبون أكثر مما كانوا يفعلون في فترات سابقة، بل نتهّم الإنسان

(*) أدولف إِيخمان-Adolf Eichmann ضابط نازي سام وعضو البوليس النازي الـ SS. يُقال أنّه كان مسؤولا عن تنفيذ الحل الأخير (اضطهاد اليهود وتجميعهم في معسكرات الاعتقال)، ألقي عليه القبض بعد الحرب العالمية الثانية واستطاع الهرب من السجون الأمريكية والسفر إلى الأرجنتين والاستقرار هناك قبل أن يُختطف من قبل الإسرائيليين ويُحاكم ويُحكم عليه بالإعدام شنقا ويُنفذ فيه الحكم في سجن الرملة بفلسطين المحتلة بعد منتصف ليلة أول جوان 1962، وكان قد وُلِد في ألمانيا في 1906/03/19 (المترجم).

المُعاصر بالتركيز الأخلاقي على الذات-égotisme وجعلها مدار الاهتمام كله. فاللامبالاة بالآخرين والعبادة الحادة للذاتية تقودانه إلى ألاَّ يجدَ أيَّ معنى لواجبات التضامن، هذه الواجبات التي تقع فيما وراء الحدِّ الأخلاقي الأدنى (اجتناب السرقة والقتل، الخ) غير أنَّها أساسية لحياة اجتماعية سليمة.

يبقى، إذا افترضنا صحَّةَ هذا التشخيص، أن نعرف ما إذا كان العلاجُ المُقترح -أي إعادة إحياء القيم مثل الحسَّ المدني والوطنية والمساعدة والعناية- قابلاً للتطبيق. صحيح إن هذه القيم تُعاني من إهمال مُزمن تقريباً، ربَّما هذا هو السَّبب في تفضيلنا الحديث عن مسؤولية -وهي كلمة محايدة- أقلَّ انطباعاً بالتقاليد وأكثر حداثة نوعاً ما. لكن ينبغي ألاَّ ننخدع: إما أنَّه بإمكان الخطاب السَّحري المؤثِّر للمسؤولية أن يُترجم في مطلب لبعث الصِّفات والمزايا السَّابق ذكرها وإما أنَّه لا يمكن أن يُترجم في أيِّ شيء منها، وفي هذه الحالة لن يكون سوى قوقعة فارغة.

"جعل الفرد مسؤولاً" و"إشاعة روح المسؤولية"

"جعل الفرد مسؤولاً" مصطلح مُولَّد حديثاً. هو بشكله ومادَّته المضامينية مُتعلِّق بوضعيات إن لم تكن خاصَّة فهي على الأقلَّ غير مُنتشرة بقدر كافٍ في مجتمعاتنا الحديثة، التي تهدِّدها بفقدان المعنى نظراً لامتصاص بنيتها الاقتصادية والاجتماعية لآثار النشاط الفردي. إنَّها ظاهرة خاصَّة بكلِّ بنية للنشاط المُركَّب -كالإنتاج الاقتصادي مثلاً- غير أن القضايا الأكثر أهمية تنطرح من دون شكٍّ في إطار الدولة الاجتماعية- l'état providence (التي تجعل اهتمامها بالعناية الاجتماعية لمواطنيها سابقاً على الوظائف الأخرى خصوصاً الأمنية منها- المترجم).

القضية الأولى مستقلة عن مسألة التكلفة الاقتصادية لنظم الحماية الاجتماعية. نؤكد بهذا أن التكفل الاجتماعي بأخطار الحياة (المرض والبطالة والشيخوخة) من الدولة الاجتماعية بالغة الكرم، ينزع إلى التقليل من قيمة الفضائل الاجتماعية للاحتياط والحذر. سوف لن يفهم الفرد بهذا معنى الجهود الشخصي ولا ذوق التحكم في مصيره والفخر بهذا التحكم، إذا عرف أنه بإمكانه الانتكال على المجموعة الاجتماعية لإصلاح الآثار الضارة لتصرفه "اللامسؤول".

القضية الثانية -اليسير تقريرها لأول وهلة- تحتسب الكلفة الاقتصادية للدولة الاجتماعية. جعل الأخطار الصحية اجتماعية مثلاً يؤدي إلى استهلاك زائد للأدوية ولوصفات التحاليل الطبية، الخ، وهو ما يؤدي إلى زيادة في المصاريف الصحية غير المتناسبة مقارنة بزيادة الفعالية الحقيقية للعلاج.

لنعرف الطريقة المعتمدة من كل فرد والتي تسمح بإزالة أثر التراكم بطريقة التصرف المسؤولة. والحال أنه ليس لأي فرد ما يكفي من المحفزات للتصرف بطريقة مسؤولة في هذه السياقات. الإسهام السببي للنشاط الفردي في الأثر الضار قليل من جهة، وهذا الأثر بعيد أيضاً. ومن جهة أخرى لا يتألم المرء من طريقته "اللامسؤولة" في التصرف، وإذا حدث ذلك فإنه يحدث بطريقة غير مباشرة ونادرة. ولتكسير المنطق الذي يقود إلى الأثر الضار ينبغي إذن "جعل الأفراد مسؤولين"، أي إعطاؤهم من جديد معنى نشاط حذر ومفكر فيه سلفاً. والحال أنه لا يمكن بلوغ هذا الهدف بإعطاء دروس في الأخلاق للناس أو التعويل على ضمائرهم وإرادتهم. لا قدرة للنداء الأخلاقي في هذه السياقات، ليس لأن الناس أنانيون ولكن لأنهم يكرهون القيام بأشياء لا قيمة أو معنى لها (أو يعتقدون أنها كذلك). وبطبيعة الحال إذا

تصرّف الجميع بصفة مسؤولة فإنّه سيجري تجنّب الأثر الضّارّ. في هذه الأثناء لا يأخذ النّشاط المسؤول معناه في هذه الحالات بالضبط إلّا بشرط أن يتأكّد العامل النّشط أن الجميع يتصرّفون بالطريقة نفسها. وإذا غاب هذا التّأكّد فإنّ الأثر النافع افتراضيا لنشاطه سيُمتصّ من السلوك اللامسؤول للآخرين. السلوك المسؤول لا يُقلّل الأثر الضّارّ ولكنّه يضمن له البقاء. ولكي نتحدّث بكلمات أخلاقية نقول: إنّ الأفعال الحسنة تسمح لغير الحسنة بالازدهار والإفلات من كلّ عقاب.

ينبغي إذن أن يكون معنى "جعل الفرد مسؤولاً" هو العمل على أن يكون شيء ما عند كلّ شخص متعلّقاً باختياره بين عمل مسؤول وعمل غير مسؤول. هذا الـ "شيء ما" هو في أحيان كثيرة اقتصاد أو ربح مالي. لكن فيما وراء هذا الأثر الماديّ نضمن أيضاً لكلّ واحد أن الآثار النافعة لعمله لن تُلغى بالعمل اللامسؤول للآخرين، وهذا العامل النفسي هو الذي يُعطي في الحقيقة معنى للعمل/التصرّف المسؤول. إن إشاعة روح المسؤولية بين الأفراد ليست عملية أخلاقية، بل تقنية سياسية. وحتى إذا افترضنا فيها واجباً أخلاقياً يتمثّل في تجنّب هذه الآثار الضّارة - مثلاً يزعم البعض فيما يتعلّق بحماية الوسط الطبيعي (انظر الإطار الموالي) فإنّه ينبغي توفير جرعة كبيرة من الحذقة الأخلاقية للوصول إلى إكراه/اشتراط أخلاقي لكلّ واحد كي يتصرّف بطريقة مسؤولة بلا ضمان لفعالية عمله، ذلك أنّ الأمر بعد كلّ شيء لا يتعلّق هنا بمسائل تُعرّض سلامة روح الفرد أو شرفه للخطر.

المبدأ المسؤولية لـ هانز جوناكس

يُعطي هانز جوناكس في كتاب معروف جيداً عنوانه: المبدأ المسؤولية⁽¹⁾، لمفهوم المسؤولية وظيفية أخلاقية دقيقة جداً. ينطلق المؤلف من قناعة أن العلم والتكنولوجيا الحديثة قد أثاراً قطيعةً في العلاقة بين الإنسان والطبيعة: الإنسانية قادرة من الآن فصاعداً على التعديل الجندري أو حتى على تحطيم محيطها الطبيعي. ينتج عن هذه القدرة كما يعترف جوناكس واجب أخلاقي جديد يتمثل في العناية بالطبيعة. لتدعيم هذه الأطروحة، يستدعي المؤلف تصوّراً لاهوتياً للطبيعة بجوانب مذهشة أحياناً (يُدعم جوناكس على الخصوص نوعاً من النفسانية (أو الحيائية)^(*) -panpsychisme وتنشيط المادة)، لكنّ ما صدم العقول هو استعمال استعارة العلاقة بين الآباء والأبناء. مثلما هي الطيبة الضمنية للأطفال وهشاشتهم مصدر لالتزامات الوالدين تجاههم ومولداً للشعور بالمسؤولية عندهم، خضوع الطبيعة وهشاشتها تستدعي من الإنسان من الآن فصاعداً أن يُنميّ تجاهها سلوكاً جوهره العناية والمسؤولية.

لا يعني جوناكس بمفهوم "الطبيعة" الكون بطبيعة الحال. إن الفكر المُتعلّق بالكون لن يُثير الشعور بالمسؤولية حتى وإن أثار شعوراً بالإعجاب (أو بالانسحاق). ما ينبغي فهمه من "الطبيعة" هو المجال الحيوي وسكّانه (القشرة الأرضية بما فوقها من مظاهر الحياة من بشر

(1) *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation*

technologique, trad. J. Greisch, Le Cerf, coll. "Passages", 1990.

(*) نقترح كلمة النفسانية (أو الحيائية) لترجمة مصطلح panpsychisme

المنحوت من كلمتي pan وpsychisme، وهو مذهب يرى أتباعه أن لكل ما هو موجود وكل ما يعيش روحاً.

ونبات وحيوان-المترجم). لكن ألا تقع استعارة "الآباء/الأبناء" في التسطيح هنا مثلما هو الأمر في حالة الكون؟ للنوع الإنساني من دون شك بعض القدرة على الإضرار بالجمال الحيوي. بيد أن هذه القدرة محدودة قطعاً بفعل أن الإنسان إذا غيّر محيطه الطبيعي تغيراً جذرياً فسيكون أول ضحايا هذا التغيير. وإذا انقرض النوع الإنساني فإنّه ستكون للطبيعة من دون شك قدرات على التوالد من جديد، كافية لتعويضه بأشكال أخرى من الحياة.

بإمكاننا التنديد بالإفناء الممكن أو المحتمل للنوع الإنساني، إلا أن وجهة نظر الطبيعة لا تكمن هنا، فليست لها أية نية في هذا المجال، بل هي نية الإنسان نفسه. ما هو - أخيراً - هذا "المبدأ المسؤولية" إن لم يكن تنميلاً يُحيط بهالة أخلاقية الاهتمام المفهوم جيداً للإنسان بالأشياء يقطع الغصن الذي يجلس عليه؟ هذا إن لم يتعلق الأمر بوصف ذي شجون لواجبنا المتمثل في الوفاء للأجيال القادمة.

م. ن

المسؤولية في قانون العقوبات

من المناسب القيام بتمييز بين الممارسة المؤسسة للمسؤولية التي هي قانون العقوبات من جهة، وبين فكرة المسؤولية التي أخضعها التفكير الفلسفي لامتحان العقل من جهة أخرى.

تتميز الممارسة القانونية للمسؤولية بالكيفية التي تُحدّد بها الفاعلين الحائزين على عقوبة قانونية. هو مسؤول عن فعل أو عن ضرر تسبّب فيه، الشخص المشار إليه باعتباره مسؤولاً حسب المعايير المتبنّة والمطبّقة على حالته: في ممارسة للمسؤولية أن يكون الإنسان مسؤولاً يعني أنّه مُعتبر كذلك. إذن يكون البحث عمّا إذا كان الشخص المُعتبر مسؤولاً

مسؤولاً "حقيقة" أم مسؤولاً "أخلاقياً" غير ذي معنى في هذه الممارسة، منذ اللحظة التي تُطبّق فيها معايير النظام بشكل صحيح. طرح هذا السؤال يعني التموّع خارج هذه الممارسة والاستناد إلى فكرة عن المسؤولية أساسية أكثر أو نعتقد أنّها كذلك.

معايير المسؤولية الجزائية مُعقّدة في التفاصيل، غير أنّ هذه التفاصيل ليست مُهمّة بالضرورة فيما وراء مجال التشريع وسنقف عند خطوطها الكبرى. تفترض المسؤولية الجزائية بدايةً عنصراً قانونياً. إنّهُ المبدأ المُعبّر عنه بالمثل القائل: ليست هناك عقوبة بلا قانون-Nulla poena sine lege. يمنع هذا القانون على الخصوص كلّ محاكمة بأثر رجعي أو تطبيق قوانين دولة على أفعال ارتُكبت فوق تراب دولة أخرى. وهو ما يُفسّر مثلاً الصعوبات التي تلاقيها العدالة الألمانية في محاكمة مسؤولين أو مُنفّذين في الجهاز البوليسي في ألمانيا الشرقية سابقاً عن أفعال هي - وإن كان يمكن التنديد بها أخلاقياً -، شرعية في هذه الدولة مثل إعطاء الأمر بقتل كلّ مواطن يُحاول عبور جدار برلين وتنفيذ هذا الأمر. يتعلّق المطلبُ الثاني بعنصرٍ مادي -المرور إلى الفعل- هو رفض الحكم فقط انطلاقاً من القصد الإجرامي، العنصر الثالث، وهو العنصرُ النفسي هو الذي سيشغلنا بعض الشيء.

مفهوم القصد في القانون الجنائي

يمكننا تحديد الخطوط العامّة لهذا العنصر البسيكولوجي بصفة عامّة بقولنا إنّ القانون يُعاقب فقط المخالفات الواقعة قصدياً. أمّا فيما يتعلّق بالشروط الضرورية والكافية لتبيين القصدية فهي قوية بشكل متفاوت القلّة والكثرة بحسب فئات المخالفات (مخالفة مرورية، جُنحة، جريمة) أو نوع الجُنحة أو الجريمة.

يطرح مفهوم القصد مشاكل من كل نوع. مُشكِـل أول داخل القانون ذاته يتعلّق بمدى وضوحه مع نفسه فيما يتعلّق بالوزن المعطى للقصد. وهكذا يُعاقب القانون الفرنسي محاولة الجريمة مثل الجريمة التامّة نفسها. هذا الأمر مُبرّر من وجهة نظر أخلاقية مثلما هو كذلك من وجهة نظر الدفاع الاجتماعي. والحال أن الطّاقة الإجرامية - سواء أكان محكوما عليها أخلاقيا أم خطيرة اجتماعيا- هي نفسها سواء أُنحِت المحاولة أم فشلت. في هذه الأثناء تختلف عقوبة الضّرب والجرح العمديين بحسب نتائج الفعل: فإذا سبّبت للكلمات أقلّ من ثمانية أيام عجزا، فإنّ القانون يقترح غرامة مبدئية، أمّا إذا سبّبت موتا أو عجزا دائما فإنّ العقوبة لا تقلّ عن عشرين عاما من الحبس. والحال أن القصد الإجرامي كان نفسه، أما نتائجها المتفاوتة الخطورة فهي تعود إلى ظروف لا تدخل للعامل فيها (تأسيس الضحية مثلا). على المُتسبّب في عجز أن يُقدّم بطبيعة الحال تعويضات كبيرة. لكن أليس هناك عدم وضوح فيما يتعلّق بإدخال هذا الجانب التعويضي في العقوبة الجزائية؟

يتعلّق المشكل الثاني بجوهر مفهوم المسؤولية الجنائية. نستطيع أن نتساءل عن السبب المُبرّر للقرار المُتخذ في القانون بربط المسؤولية بمفهوم القصد/النية، وعمّ إذا كان هذا السبب يسمح بإعطاء تفسير مُوحّد للكيفية التي يتدخل بها هذا العنصر في مختلف أنواع المخالفات.

يبدو هذا السؤال غير ذي فائدة لأول وهلة. إذا كان القانون يربط المسؤولية بمفهوم القصدية، ألا يفعل ذلك لسبب بسيط وطبيعي هو أنّ الفاعل المُتصرّف بقصد إحداث نتيجة مُعيّنة مسؤول حقيقة عن تلك النتيجة؟ لكنّ الأشياء ليست بهذه البساطة والطبيعية. يكفي أن نتذكّر بعض الملاحظات السابقة كي نرى أن هذه الإجابة ذات النية الحسنة غير كافية، دون ذكر الحجج الفلسفية التي تُشكّك في عقلانية

مفهوم المسؤولية وهو ما سنراه فيما يلي. لا تسمح مثلا بتفسير لماذا يحتفظ القانون بالمسؤولية في حالات الإهمال، بينما يُقصي مفهوم الإهمال قصد الإضرار. تعود بعض الحالات بطبيعة الحال إلى عدم اهتمام اختياري أو إلى قرار بعدم اتخاذ كل الاحتياطات، لكن فعل الإهمال يتعلق ببساطة في معظم الحالات بالطيش.

كذلك، نعتبر أيضا أن النتائج المُتَظَرَّة لكن غير المرغوبة لفعل غير مشروع يُمكن أن تُحسَب على الفاعل، إذ لا يمكن لمن يُلْعَم سيارَ وزير أن يُبرئ نفسه من موت سائق الوزير بقوله إن هذه النتيجة كانت مُتَظَرَّة لكنّه لم يكن يرغب فيها إطلاقا. القانون والأخلاق يتفقان على هذه النقطة، لكن هل يتفقان للسبب نفسه؟ بعد كل شيء ليس طبيعيا في الأخلاق أن أتحمل النتائج المُتَظَرَّة لفعل ما مثلها مثل النتائج القصدية. هذا ما يرفضه مثلا المذهب المُسمّى مذهب الفعل مزدوج النتيجة/التأثير المُستعمل خصوصا من اللاهوت الأخلاقي الكاثوليكي لتبرير الموت السعيد الذي يتلقاه الشخص: الطبيب الذي يُعطي أدوية مُخدّرة لتخفيف الآلام عن مريض مُحْتَضَر ينتظر من فعله هذا تسريع الموت، في هذه الأثناء يقول المذهب إن هذه المعرفة بالموت ليست قصدا والفعل إذن مشروع.

ستكون سداجة بعض الشيء ألا نرى في مفهوم المسؤولية الجنائية سوى شكل مصوغ وأكثر صرامة لمفهوم المسؤولية الأخلاقية. لهذا من المناسب أن نبحث بداية في القانون نفسه باعتباره ممارسة مؤسّسة للعقوبات، عن الأسباب المُبرِّرة للعلاقة بين المسؤولية الجنائية والقصد.

المسؤولية الجنائية وروح العقوبات. الوظيفة الأكثر بدهاء لمنظومة قانونية جنائية هي الاحتياط من السلوكيات الخطيرة اجتماعيا أو غير المرغوبة. يريد القانون أن يضمن سلوكا مُطابقا للقوانين وذلك بتهديد المُخالِفين المُفترَضين بعواقب وخيمة. في حالة الجُنحة الواقعة تأتي

العقوبة المُنفَّذة للمُحافظة على صدقية التَّهديد. مع أن دور الحماية الاجتماعية الذي يلعبه القانون الجنائي غير قابل للرفض، من المُغري أن نرى فيه المبدأ المُبرَّر (على الأقل المبدأ المُبرَّر الذي يمكن الدِّفاع عنه عقلانيا) للتأسيس للمسؤولية الجنائية. وهو الموقف الذي دافع عنه جيريمي بينثام (1748-1832) مؤسس الفكر النفعي.

فيما يتعلَّق بعنصر القصدية على الخصوص يعتقد بينثام أن حضوره في تحديد المسؤولية لا يُفسَّر بماحس مطابقة مسؤولية أخلاقية مُفترَضة، بل لأنَّ العقوبات بدونه ستكون بلا فائدة وغير ذات معنى. وهكذا إذا لم نحتفظ بمسؤولية الجانين والقصَّر فذلك لأنَّه ليس للتهديد بالعقاب أيُّ سلطة ردعية عليهم. لا يفهم هؤلاء الأشخاص ما يقومون به ولا يراقبون أفعالهم. ومثل ذلك، إذا كان القانون يقبل عذر الإكراه أو الجهل أو الخطأ غير الممكن تجنُّبه فإنَّ ذلك يعود إلى أنَّ الفاعل غير القادر على تجنُّب الفعل غير المشروع لم يستطع أن يرتدع عنه.

من جهة أخرى لن يكون بمقدور العقاب أن يكون مُبرِّرا في هذه الحالات بوظيفته الردعية تجاه كلِّ المخالفين المُفترَضين، ذلك أن خصوصية هذه الوضعيات هي بالضبط أنَّه ليس هناك أيُّ فاعل عقلائي وذو حذر معقول وعارف استطاع تجنُّب الفعل غير المشروع. يُميِّز هذا الأمرُ هذه الحالات عن مجرد الإهمال. لا يعي العامل المُهمَل من دون شكٍّ في أحيان كثيرة الخطر الذي يتهدَّد الآخرون، ونظرا لغياب هذا الوعي فإنَّ التهديد بالعقاب هو بالضرورة غير فعال. ومع ذلك يُعتَقَد أنَّه كان بإمكانه تجنُّب الآثار الضَّارة لفعله بإظهاره درجة معقولة من الحذر. حينئذ يكون عقاب الأفعال الناجمة عن الإهمال: ندفع العامل من جهة إلى أن يكون أكثر حذرا من الآن فصاعدا، ومن جهة أخرى نوكِّد لأفراد المجتمع الآخرين درجة الحذر المرجوة.

لا يهتم القانون ضمن هذه المقاربة بمعرفة ما إذا كان الفاعلون مسؤولين حقيقة أم أخلاقياً، فهو يُصرّح بمسؤوليتهما حسب معايير، وهذه المعايير هي وظائف العقلانية الاجتماعية. المسؤولية إذن لا تؤسس العقوبة، بل على العكس من ذلك، العقوبة هي التي تُحدّد المسؤولية، ما سمح لبينتهام بقوله وهو يُخطّط لحالة -حدّ تكون فيها العقوبة اجتماعياً غير ناجعة: "ينبغي أن تكون الحماية الهدف الأساسي للعقوبة مثلما هو السبب المُبرّر كذلك. في حالة إمكانية اعتبار نقطة تفصيلية (ثانوية) حادثاً مُنعزلاً لن يعود أبداً، تكون العقوبة خسارة خالصة تُضيف ألماً إلى ألم آخر"⁽¹⁾. نظرية بينتهام غير متوافقة مع بعض تطورات القانون مع أنّها مقبولة اجتماعياً. لنأخذ حالة التحديد الشرعي للمسؤولية النفسية. رفض القانون الجنائي الأنجلو أمريكي مُطوّلاً ما يوازي مفهوم "الإكراه غير الممكنة مقاومته" في قانون نابليون ("في عدم قدرة الفرد على التحكّم في تصرّفاته" كما يقوله الآن قانون العقوبات لسنة 1994) ولم يُحدّد اللامسؤولية إلاّ بمعياري معرفي وحيد لسلبية تحديد اللاكفاءة-incapacité لـ "تمييز الخير عن الشر". أحد أسباب هذا التضيق هو أنّه إزاء مُتهم يدفع بلامسؤوليته. تتفق بسهولة على حقيقة غياب التمييز -كي لا يعرف عامل إطلاقاً التمييز بين الخير (الشرعي) والشر (الشرعي) ينبغي أن يكون مُصاباً باضطراب عقلي يظهر عبر علامات عيادية واضحة بشكل كافٍ- إلاّ في مستوى المعيار الإرادي للاكفاءة مراقبة تصرّفاته. وإذا تركنا جانباً الأفراد الذين يُعانون من اضطرابات عميقة، كيف تُقرّر بيقين ما إذا كان الفعل الإجرامي لفرد ذي حياة عادية غير قابل للمراقبة أم غير مُراقب؟ معارك الخبراء المُحلّلين النفسانيين وعلماء النفس أمام المحاكم حول هذه المسألة جديرة

"Priciples of Penal Law", in Works, Bowring Edition, t, I, 1859. (1)

بالتنويه. كيف نفهم منذئذ أن قانون القارّة (الأوروبية) منذ قرنين والقانون الإنجليزي منذ الـ *Homicide Act* لسنة 1957 فرضا على نفسيهما هذه المهمة الصعبة بل المستحيلة بالعدالة إزاء الذين يؤكّدون بأنّه لم يكن بمقدورهم منع أنفسهم من ارتكاب ما قاموا به مع أنّهم لا ينفون علمهم به؟ الإجابة عن هذه الأسئلة هي من دون شك - كما قدّم عليها حُججا قوية فيلسوف القانون هربرت ل. ا. هارت - Herbert L. A. Hart⁽¹⁾ - أنّه لا يمكن اختزال وظيفة المجامع التنظيمية للقانون، على غرار بئتهم، في جانب تأديبي صرف. يهدف القانون بطبيعة الحال إلى تأمين المجتمع ضدّ التصرفات المنافية للاجتماع، غير أنّه يحافظ على الفرد أيضا ضدّ المزاعم الأمنية للمجتمع. العلاقة الوثيقة بين المسؤولية الجنائية وشرط القصدية يُفسّر على الخصوص بهذا الجانب الأخير. والحال أنّ أخذ هذا العامل بعين الاعتبار يوازي من جانب القانون قراراتين ضمّينين. أولا قرار بعدم السّماح للذات بالتدخل في المصير الاجتماعي للفرد إلّا نتيجة لخيار يطرحه هذا الأخير، ثمّ قرار بمنح ثقة مبدئية لكفاءة كلّ فرد وإرادته في احترام القوانين ورعاية درجة مُعيّنة من الحذر والاهتمام تجاه الآخرين. هكذا تتضمّن نُظُمنا القانونية كما يقول هارت خيارا لصالح الفرد المستقلّ.

يظهر القانون في مفهوم هارت نسقا للتنظيم العقلائي القنوع، مُتوافق مع أفراد عقلايين يُحسّون بغيره من استقلاليّتهم. العقوبة الجنائية نفسها تُرى هنا بطريقة لا مبالية كثيرا باعتبارها ثمنا ينبغي دفعه نظير رهان ضائع. يتردّد الفرد فيما بين أن يكسب قوته بامتهان البناء أو بيع المخدّرات، ويُقرّر اتباع سبيل الإجرام. يُلقى عليه القبض وتُطبّق عليه العقوبة لأغراض ردعية ويمكن افتراضيا استغلال فترة سجنه

Punishment and responsibility, Clarendon Press, 1968. (1)

لإقناعه وجعله قادراً على كسب قوته بطريقة مشروعة فيما بعد. في النهاية ليس هناك مُجرِم، بل فقط واحد كان يعرف الخطر المُحدَق فلعب وخسر. بهذا نصل إلى فصل العقوبة الجنائية عن عنصر عدم القبول الذي يُصاحبها عادة. لا تُمثّل هذه التّقطة ضعفاً لهذا المفهوم، ذلك أنّه من الممكن ألا يكون بالمقدور تبرير فكرة عدم القبول هذه بطريقة عقلانية.

عنصر عدم قبول العقوبات الجنائية مُعبّر عنه عموماً بفكرة الاستحقاق. يُعتَقَد أنّ العقوبة على الأقلّ يتعلّق بالجرائم الخطيرة، ليست فقط الثمن الذي ينبغي دفعه لاختيار سيئ ولكن لأنّ فاعل هذا الاختيار يستحقّ العقوبة. أعطى كانط صياغة جذرية لفكرة الأجر المُستحقّ هذه على النحو التالي: "حتى وإن كان على المجتمع المدني أن ينحلّ بموافقة كلّ أعضائه (لو قرّر شعب يسكن جزيرة مثلاً أن يتفرّق ويتنشر في كلّ أنحاء العالم)، فإنّه ينبغي قبل ذلك إعدام آخر قاتل مسجون كي يثبّت كلّ واحد من نتيجة أعماله، وكي لا يسقط الدّم المسفوح إطلاقاً على الشعب الذي قد يُعدّ متواطئاً على هذا الخرق للعدالة العمومية"⁽¹⁾. فكرة الأجر المُدافع عنها في هذه الفقرة لا تقول فقط إنّ القاتل يستحقّ العقاب لما يكون هذا العقاب عادلاً لكن غير إجباري تنفيذه، إنّها تقول بأن عدم مُعاقبة المُجرِم لاعدالة. لا عدالة في حقّ من؟ يستدعي كانط هنا "خرق العدالة العمومية" ويتحدّث آخرون عن "النّظام الأخلاقي المخلوش" أو "الذي أصبح عرضة للإخلال" بعمل إجرامي "مما يستدعي إعادته" بإحداث مُعانة. هذه الصيغ غامضة. ماذا يمكن أن يكون هذا "النّظام الأخلاقي الخفيّ" الذي يُفترض بقاؤه (ولنعدّ التذكير بذلك) بعد انحلال المجتمع؟ لكن كيف نفهم على الخصوص

Doctrin du droit, II, 1, E. (1)

إحداث مُعانة و"إعادة" هذا النّظام الأخلاقي؟ تتضمّن أطروحة الجزاء كثيرا من الغموض في صيغتها القوية التي لا تحتاج إلى دفاع. كذلك، لم يُعدّ أنصارها المعاصرون يُدعمون أبدا إجباريّة مُعاقبة مُجرّم، لما يكون أكيدا أن العقاب غير مُجد اجتماعيا. لكنّهم يُضيفون أحيانا: إنّ لعنصر الجزاء بالضبط أهمية اجتماعية أساسية. لنفترض أنّنا متوقعون ضمن منطق احتياطي مستنير (مثل ذاك الذي بدأه ه. هارت) تبدو لنا مُعاقبة عمل إجرامي غير مُجدية. غير أنّه لا يلزم عن ذلك أنّ العقوبة لا معنى لها بالقدر نفسه. ذلك أنّها إضافة إلى وظيفتها الاحتياطية فإنّها أيضا وظيفية التعبير عن الاستهجان الأخلاقي للعمل الإجرامي والتنديد به ورفضه. إذا قلنا بأنّ المُجرّم يستحقّ العقوبة فذلك لأنّنا نتصور العقوبة أيضا تعبيراً عن تنديد المجتمع بالعمل الإجرامي، تنديد أكبر إذا كان العمل المُرتكب يترجمُ بلا مبالاة وطبيعته الاختيارية احتقارا عميقا للمعايير والقيم الاجتماعية (لا ينطبق هذا التفسير إلّا على الجرائم الخطيرة، يقبل أنصارُ النظرية الجزائية عموما فكرة أنّ القانون يتبع منطقاً احتياطياً خالصاً في حالة المخالفات الصّغيرة، في حالات الإهمال على الخصوص).

الحضور المُبرّر لعنصر جزائي في العقوبات لا يعني أنّ العدالة ليست سوى نسقٍ قويٍ للتأثر. بداية لأنّ الشعور المحسوس في التجارة اليومية نادرا ما يكون رغبة في الانتقام وأقلّ أحيانا كثيرة من غيرّة من الضعيف تجاه القوي كما اعتقد نيتشه⁽¹⁾. ثمّ إنّ من قبيل التّمويه على الخصوص تشبيه الحكم الجنائي المراقب والمشكّل والمُحاط بالضّمّانات بعمل انتقامي. وكما كان يقول القاضي فيكتوريان جيمس فيتز جيمس فإنّ "القانون الجنائي هو بالنسبة للانتقام مثلما هو الزواج بالنسبة للنّهم

La Généalogie de la morale, livres I et II, 19887. (1)

الجنسي". لقد بلغنا الآن الخطَّ الفاصل بين المسؤولية الجنائية والمسؤولية الأخلاقية. القانون لا يسأل عمَّ إذا كانت تصرفاتنا في عدم القبول وتصرفاتنا الإحساسية والتنديدية الأخلاقية تستند إلى أُسُس عقلانية في حدِّ ذاتها. عليه أن يعلم بها. بينما المشكلة الفلسفية المسماة "عن المسؤولية الأخلاقية" تبدأ بالضبط هنا: معرفة ما إذا كنَّا مُحوِّلين عقلا尼亚 بأن نؤكد القبول أو عدم القبول تجاه الآخرين. أثر هذه المسألة على مفهوم المسؤولية الجنائية مُنعدمٌ تقريبا. وبالمقابل فإنَّها يمكن أن تؤثر بعمق على الصورة التي لنا عن أنفسنا وعن علاقاتنا بالآخرين.

المسؤولية الأخلاقية

المسؤولية الأخلاقية وفرضية الحتمية. نعرف في الحياة اليومية عددا من الوضعيات يبدو لنا فيها القبول أو عدم القبول غير مُبرَّرين. نَعذرُ العامل (أو نمدحُه) عندما نعتقد أنَّه كان يجهل ما كان بصدد القيام به ولم يستطع التنبؤ بنتائج عمله وأنَّه كان خاضعا للإكراه أو للابتزاز أو لم يكن يُراقب حركاته الجسدية. نقول: إنَّ التوبيخ أو المديح ليسا مُبرَّرين في هذه الحالة لأنَّ الشَّخص لم يكن هو مرتكب ما قام به: إنَّه لم يرغب حقيقة في فعل الشر (أو الخير) أو لم يُردِّه، فالخطأ أو الجهل أو الإكراه تجعل حرية الاختيار أمرا مستحيلا. ليس له هنا أيُّ استحقاق لأنَّه تسبَّب في فعلٍ خيِّرٍ أو لا استحقاق من أجل شرِّ كان مستحيلا تفاديه.

هل يكفي غياب الإكراه والجهل والخطأ لتقرير أنَّ الفعل ناتج عن حرية اختيار، وأنَّ العامل كان بإمكانه التصرف بطريقة أخرى (خصوصا الامتناع عن القيام بفعل لا أخلاقي)؟ بالإمكان الشكُّ في ذلك بالنظر إلى الأمور عن قرب. والواقع أنَّه رأيُّ مُشترك القول بأنَّ

اختياراتنا تُفسَّر انطلاقاً من رغباتنا وربما أيضاً انطلاقاً من عناصر أكثر غموضاً مثل حالات مزاجية وموجات من التعاطف وحالات تأثر مُهيكلَة بنسَب متفاوتة. يبدو إذن أنَّ اختياراتنا هي نتيجة لتداخل أحداث وحالات سابقة. والحال إنَّنا إذا افترضنا -فرضية عقلانية قليلاً- أنَّ الكائن البشري غير فالت من حتمية الطبيعة حيث يوجد لكل أثر أو نتيجة سبب، والتي هي نفسها نتيجة لسبب سابق، فإنَّه علينا أن نقبل بأنَّ العوامل المُحدَّدة (الاحتمية، أي التي تُحتَم) لاختياراتنا هي نفسها أيضاً نتائج لأمر سابق لم يكن للعامل أيُّ تأثير عليها إطلاقاً. لكن، إذا لم تكن اختياراتنا سوى نتيجة لمُحدَّدات داخلية وخارجية، فإنَّه ليس للقول بأنَّه كان ممكناً أن تكون شيئاً آخر أيُّ معنى كما يبدو. وهو ما ينزع كلَّ تبرير لمجموع تصرُّفاتنا في القبول أو عدم القبول.

إنَّه خطُّ حجاجي استُعِيد مرَّات عديدة في الفلسفة⁽¹⁾ وقاد مُفكِّرين عديدين إلى الاعتقاد بأنَّ الفرضية الحتمية تقضي على فكرة المسؤولية الأخلاقية. أن يوجد فيها هذا القدر من اللاتوافق ليس طبيعياً مع ذلك. لسنا نرى إطلاقاً في أيِّ شيء تعني الحتمية -كما تتضمن ذلك الحاجة السَّابقة- أنَّنا لسنا سادة لاختياراتنا أو لأفعالنا. هذه الفرضية بعد كلِّ شيء لا تتضمن في شيء أنَّ الأمل يكون غير قادر على أن يبحث (أي أن يتداول فيما بينه وبين نفسه) القيام باختيارات وأن يتصرَّف على هدي هذه الاختيارات.

إذا كانت الحتمية تترك مفهوم المداولة والاختيار الخ، سليمين ففي أيِّ شيء إذن تُهدَّد مفهوم المسؤولية؟ أفضل طريقة لفهم المطلوب هنا هو أن نُعرِّج على اللاهوت ونرى كيف تُطرح هذه المشكِّلة في

(1) Critique de la raison pratique, I, I, 3, 1788. نجد عرضاً قوياً له في كتاب نقد العقل العملي لكانط.

الفرضية المسيحية القائلة بإله خالق. إذا كان الله قد خلق الإنسان وسانده في وجوده ألا يكون علينا أن نعتقد أنه مسؤول عن الفعل السيء لمخلوقه؟ يصوغ القديس أوغسطين ذلك قائلا: "إذا كانت الخطايا تأتي من هذه الأرواح التي خلقها الله، هذه الأرواح الآتية من الله، كيف إذن لا تُحسب هذه الخطايا في الحين على الله نفسه؟" (1). لتجنب صعود هذه الخطايا إلى الإله الخالق ينبغي القبول كما يبدو بحضور قدرة على الاختيار غير مشروطة في ذات الكائن البشري. مهما كانت أسباب التصرف والدوافع الأخرى التي تدفع الإنسان إلى اختيار ما فإنه يحمل في ذاته القدرة على قلب هذا الاختيار (وإذا لم يقبله فذلك يعني أنه يقبله). إنها فرضية حرية الاختيار. بواسطتها يتوج الإنسان فاعلا وحيدا لاختياره ومسؤولا وحيدا عن أعماله.

يمكن الاعتقاد بأنه بترك الأفق اللاهوتي جانبا تسقط ضرورة التسليم بحرية الاختيار. الأمر ليس أكيدا. لن نكون بحاجة من دون شك لهذه المسئلة كي نعترض على صعود مسؤولية الإنسان إلى الله. في هذه الأثناء إن كان صحيحا ما تقوله الفرضية الحتمية من وجود استمرارية بين الإنسان والطبيعة، كيف نمنع مسؤولية الإنسان من الانحلال في متن الحوادث الطبيعية والتي يُعتبر الفعل الإنساني أحد آثارها؟

(1) Du libre arbitre, I, II, 4.

(*) الفلسفة الإسلامية غائبة تماما في هذا الموضوع كما في الكتاب عموما، ما عدا الإشارة العابرة إلى ابن طفيل عند الحديث عن حي بن يقظان في المقدمة العاشرة عن الفلسفة، ولو عاد صاحب هذه الدراسة إلى الفلسفة الإسلامية ونظرية الجبر والاختيار وقضايا أخرى مشابهة، - فصل فيها الفلاسفة المسلمون القول لقدّمت له إجابات شافية أعانته على موضوعه. والحال أن الغياب لا يقتصر على الفلسفة الإسلامية وحدها بل يشمل كل فلسفات الشرق. المترجم.

في هذه الأثناء ينبغي التمييزُ بين فروق دقيقة. رأينا سابقاً أن الفرضية الحتمية تحتفظ بمفاهيم العامل والاختيار والمداولة الخ، هذا كاف لإصدار أحكامٍ مسؤوليةٍ من نوعٍ مُعَيَّن: أساساً تلك التي ينطق بها القانون الجنائي وتلك التي ننطق بها بطريقة مُترويةٍ بنسب متفاوتة في الحياة اليومية. تؤمّن هذه الأحكام عدالة مُعَيّنة لعقوباتنا عند التوبيخ أو المدح بما أنّنا لا نُعاقب سوى الأفعال القصدية أو لا نَعذرِ العاملِ إلاّ عندما تقلت منه بعض جوانب عمله.

لكنّ هذه العدالة تبدو سطحية إذا كان صحيحاً أنّ تصرُّفاتنا الأكثر روية هي نتيجة حتمية للعوامل التي لا نتحكّم فيها. ألا تقبل أحكامنا فجأة كل الجوانب العارضة والاحتمالية لاختيارات فرد ما إذا ربطنا المسؤولية بالقصدية فقط؟ ما الذي ينبغي قوله حينئذ عن العدالة العميقة لتصرُّفاتنا التوبخية أو المدحية؟

الحتمية وتقدير (توقُّع) اختياراتنا

بلور ماكس بلانكس-Planck مُخترع نظرية الكميات - théories des quanta حُجّة مُهمّة تُبيّن أنّه حتى إذا كانت اختياراتنا مُتوقّعة علمياً فإنّها لا يمكن أن تكون كذلك بالنسبة للعامل نفسه، وهذا العامل كاف لضمان الاختيار. لنفترضُ يقول بلانك، أنّ معلومة كاملة تتوفر لفردٍ عن نفسه كما عن العالم ويعرف قوانين النفسية، يتنبأُ باختياره في ظروف مُعَيّنة. يُغيّر هذا التنبؤ بطبيعة الحال الحالة المعرفية للشخص (يعرف الآن شيئاً إضافياً عمّا كان يعرفه في السابق). لنفترض عندها أنّه يمرُّ إلى الحركة. تتوافق هذه الحركة مع ما كان مُتوقّعا (مُخطّطاً) أو لا تتوافق. إن لم تتوافق فذلك يعني أن للشخص كفاءة أن يتحرّك على عكس ما توقّع (أو خطّط له)

بطريقة أكيدة، وهذا الأمر يُحطّم الإمكانية البدئية لتوقع الأفعال الذاتية الخاصة. والحال أن هذه النتيجة تتبع أيضا في الحالة التي يكون الفعل فيها مطابقا للتوقع. والواقع أن هذه المطابقة ظاهرية فقط، بما أن الحالة الذهنية للفاعل قد تغيّرت فيما بين التوقع والمرور إلى الفعل: الشخص يعرف الاختيار المُتوقع. عندها، إذا قام بالفعل المُتوقع فذلك لأنه قرّر القيام به كما توقّعه والواقع أن هذا القرار لم يكن واردا أو مُتوقّعا.

يمكن لهذه العقلنة أو التبرير أن تتكرّر في حالة ما إذا ساندنا أن الفاعل استطاع توقّع قراره بالتمسك بتوقّعه (الأول). سيكون لدينا حينئذ توقّع جديد يُضاف إلى الحالة المعرفية للفاعل. لكن هنا أيضا إذا تمسك بالتوقع الثاني فسيكون ذلك نتيجة لقرار غير وارد (أو مُحطّط له) بالتمسك بالتوقع وهكذا دواليك. بعبارة أخرى نقول إن المعرفة لا تُدرك الإرادة التي تبقى مُحفّظة دائما بخطوة متقدّمة، وهذا يكفي لضمان معنى لمفهوم الاختيار.

انظر: Maw Planck, Von Wesen der Willensfreiheit, Fisher.

قضية عدالة العقوبات الأخلاقية. قضية العدالة العميقة لتصرفاتنا في القبول أو عدم القبول هي القضية التي توجّد في عمق مشكلة توافق المسؤولية مع الحتمية. كان مفهوم حرية الاختيار يسمح بالضبط بالاحتفاظ بمعنى لمفاهيم الاستحقاق والاستحقاق ولفكرة عدالة أساسية لعقوباتنا. مهما كانت عناصر الصدفة - التي تعود إلى الظروف وإلى الخصائص البسيكولوجية للشخص ووضعيته الاجتماعية - التي تجعل الشخص ينزع إلى جهة ما، فهي مُلغاة في الوقت الذي يملك فيه الشخص كفاءة التعيين/التحديد الذاتي اللامشروط. يكون الإنسان

فاعمل أعماله بمعنى مطلق، ذلك أنه كان بإمكانه بفضل حرية الاختيار المتوفرة له في كل الظروف أن يختار التصرف بطريقة مغايرة.

لفرضية حرية الاختيار بطبيعة الحال شيء غير مُرضٍ: هو مُسلّمة الشيء الذي لا نستطيع لا قبوله ولا رفضه. ثم إنَّ الحُجّة المُثلى في صالحه هي أنّه كان مستحيلا دائما بدون هذه المُسلّمة أن نؤسّس لأحكامنا على المسؤولية. غير أنّه من وجهة النّظر هذه بالضبط توجد أسباب وجيهة للاعتقاد بأنَّ أطروحة حرية الاختيار سلكت طريقا خاطئا. والحال أنّه من المشكوك فيه على الأقلّ أن نفترض أحكامنا على المسؤولية كما يعتقد ذلك أنصار حرية الاختيار، أن يكون العامل قد استطاع التصرف بطريقة أخرى بمعنى مُطلق. افترض أن لصا نشألا يُنبئك أنّه يجدُ طريقته في كسب حياته مقبولة تماما، وأنّه يُفضّلها على عمل مُنتظم، وأنّه سعيد بها، الخ. ستعتقد يقينا أن هذا الإنسان مسؤول عن طريقة حياته وربما ستحتقره. وستعتقد أيضا أن حُكمك مؤسّس وسلوكك كذلك. إذا كان هذا هو موقفك، فهل تتبناه حقيقة لأنك تعتقد بوجود حرية الاختيار؟ إذا أعلّمت بأنَّ هذا الفرد اختار حياة اللصوصية وأنّه يتدوّنوها نتيجة لظروف لا دخل له فيها، أو لأنّه يُعاني من اختلال عقلي دون أن يعرف ذلك وأنّه في حالة ما إذا لم يرغب في السرقة فإنّه يستحيل عليه إيقافها، فهل سيدفعك هذا إلى تغيير رأيك؟ من دون شك لا. ولذلك أسباب، ذلك أنّه إزاء شخصٍ موافقٍ تماما على أفعاله سيكون عدم تحميله المسؤولية شيئا غير ذي معنى تماما.

يعني هذا - كما يعتقد تقليد فلسفي يستمدُّ إلهامه من مفهوم رواقسي للتصديق، وهو التقليد الذي يمكن أن نُدرج ضمنه مُفكرين أمثال أبيلار-Abélard وديكارت وسبينوزا- أن أساس أحكامنا على المسؤولية لا يكمن إطلاقا في إمكانية اختيار لا مشروط. يكفي أن يُوافق الفاعل على اختياره مهما كانت الجوازات البدئية.

مفهوم التصديق. لا يسمح هذا المفهوم بحل مشكلة الفلسفة الإلهية التي سبق استعراضها. وبما أن التصديق الذي يُعطيه شخصٌ ما لأفعاله يمكن أن يأتيه من عوامل مستقلة عنه، فإن المفهوم لا يمكنه أن يقف حائلا دون صعود ذنوب المخلوق نحو خالقه. غير أنه وفي مستوى إنساني خالص يبدو كافيا. غير أن هذا لا يكفي كي يكون لنا هنا مقياس للمسؤولية واضح وناجع.

هذا المقياس مُعتمٍ جزئيا، هذا التعتيم يُفسّر الشعور المعروف منا جميعا والمتمثل في استحالة الحكم في بعض الحالات. المحاولة هي إحدى هذه الحالات. هل نقبل تصرفاتنا بعد التنازل أمام المحاولة إثر مقاومة؟ يكون مستحيلا أحيانا أو صعبا إبداء الرأي ليس فقط لشخص آخر بل للفاعل نفسه. من غير المجدي أن نوجه نظرنا إلى داخل ذاتنا الخاصة، من أجل أن نعرف "حقا" إن كنا قد رغبنا بمعنى ما فيما رغبنا يقينا (بما أننا قمنا به)، هذا النظر ليس بالضرورة أعمى (هو ليس كذلك بالنسبة للوضعية غير الغامضة) غير أن باطننا نفسه غامض أحيانا. ألا يؤدي الغموض الجزئي لمفهوم التصديق إلى استحالة عامة للحكم، إن لم يكن للفاعل فعلى الأقل لشخص آخر؟ إذا قال لنا أحد ما بخصوص فعل قام به عن غير قصد إنه رغب فيه دون أن يوافق عليه بالقدر نفسه، فنحن مُرغمون أحيانا كثيرة على تصديقه. منذئذ أليس كل شخص في النهاية حكم على مسؤوليته الخاصة مما يُفرغ هذه الفكرة من حيث أنه يكفي لكل واحد أن يمارس نوعا ما الإيمان الانتقائي السيء كي ينفي عن نفسه قمة تصرفاته المذمومة.

هذا الاعتراض يُمسّ حالات معزولة فقط حيث يكون مستحيلا أحيانا على الفاعل أو على غيره معرفة ما إذا كان العامل موافقا على تصرفاته أم لا. وبالنتيجة فإن مفهوم التصديق غير مُستعمل من الحكم الجنائي، القضاة (البشرون) لا يستطيعون عكس ما يقوله لاهوت

القاضي الإلهي معرفة ما في قلب الإنسان وأعماقه. وإذا كان التصديق كما نعتقد في قلب مفهوم المسؤولية، فإننا نملك هنا السبب العميق الموجود بين المسؤولية الأخلاقية والمسؤولية الجنائية.

غير أنه ينبغي ألا يُبالغ في عدم دقة فكرة التصديق. لا يمكن لشخص أن يزعم أنه لم يوافق على فعل ما دون أن يُعطي للآخرين ولنفسه أدلة. ربّما يكون هذا مُستحيلا بالنسبة للفعل المعزول، غير أن هذه الاستحالة نفسها تُجبرُ الفاعل على سلوك مستقبلي: إن قال لنا مُدمن أنه يتناول المخدرات لأنه ضحية خضوعه لها زاعما في الوقت نفسه أنه لا يوافق على بيعته لها، فنحن مُجبرون على تصديقه في مرحلة أولى. لكننا لن نواصل تصديقه، حتّى المُدمن نفسه لن يُصدّق نفسه إن لم يقيم فيما بعد بأيّ جهدٍ للتخلّص من الإدمان بعد انتهازه لأية فرصة وإعجابه حسيما يبدو بوضعيته. مثل ذلك الفرد الذي يزعم أنه غير متوافق مع أعماله التي أُنجزها داخل بنية جماعية لا يستطيع على المدى الطويل تكرار هذا التأكيد دون أن يُصبح هذا التأكيد نفسه موضوعا للشك. عليه أن يجعل هذا التوافق ذا صدقية بالنسبة له وللآخرين. لهذا عليه أن يضع أفعالا تجعل بينه وبين البنية مسافةً وذلك بيدته برفض الرضا الذي تمنحه له.

هل نحن مسؤولون عن الأذى الذي لا نمنعه؟ تصنعُ تصوّراتنا الأخلاقية -المُشتركة أو المُبلورة في أنساق فلسفية- فرقا دقيقا بين التسبب في الأذى عن قصد من جهة، وبين الامتناع (قصديا) عن منع وقوع الأذى (مثلا عدم التدخل لإعانة مارّ تكاثر عليه الأشرار) أو -مثل الكاهن و(الليفي)-lévite، من قبيلة lévi وهم عند اليهود القدماء مسخّرون لخدمة المعبد) خادِم المعبد في مثل السماريتان/samaritain⁽¹⁾ - الامتناع عن تقديم العون لمن مسّه الأذى من جهة أخرى. الفرد الذي

(1) "لوقا"، 10، 29-37.

يتسبب قصديا في الأذى -الذي يسرق أو يغتاب الآخرين أو يعتدي على حياة الآخرين وسلامتهم- مسؤول عن هذا الأذى وينبغي أن يُعاقب. الذي يمتنع عن كل هذه الأشياء غير ممدوح بالقدر ذاته، إذ يُعتقد أنه لم يَقم إلا باحترام نوع من الحد الأدنى من الأخلاق. هذا الحد الأدنى من الأخلاق الخاص بـ "الناس الأمناء" متوافق مع أنانية مفهومة جيدا. إنَّ التُّظُم القانونية تنزع أساسا إلى تأمين هذا الحد الأخلاقي الأدنى الضَّروري للحياة الاجتماعية.

بالمقابل لا يطلب الفكر الأخلاقي من الفرد احترام هذه "الواجبات السلبية" (التي تمنعه من فعل الأذى) فقط، بل التصرف طبقا لـ "الواجبات الإيجابية"، وفعل الخير. وهكذا تُعلِّمنا الأخلاق الأنجيلية أنه في يوم الحساب الأخير فإنَّ المُعذِّبين أيضا سيكونون حاضرين كذلك نظرا لنسيانهم: "ذلك أنني كنت جائعا ولم تُطعمني وكنت عطشانا ولم تُروني وكنت غريبا ولم تلمَّ شلمي وعريانا ولم تكسني ومريضا ومسجونا ولم تُعديني"⁽¹⁾.

ليس نادرا أن نرى الآن هذه "الواجبات الإيجابية" يُعبَّر عنها بمفاهيم المسؤولية: فمن واجبنا تقديم العون والمساعدة لضحايا الكوارث الطبيعية أو مُشرَّدي حرب في إحدى المناطق المعزولة أو تخفيف البؤس والمعاناة عن مواطنينا أو مواطني بلدان العالم الثالث. يُترجم إدخال مفهوم المسؤولية في هذا السياق إمَّا أطروحة فلسفية دقيقة أكثر منها قابلة للنقاش وإمَّا غموض الفكر.

تؤكد الأطروحة الفلسفية -الحاضرة خصوصا في الفلسفة الأخلاقية الأنجلو أمريكية⁽²⁾- أن الأذى الذي لا منعه يُسَدِّد لنا مبدئيا

(1) متى 25/31-46.

(2) أحد أفضل العروض هو ذاك الذي كتبه س. كاغان تحت عنوان:

s. kagan? *The limits of Morality*, Clarenton Press, 1989.

بالقدر نفسه الذي يُسند إلينا فيه الأذى الذي نقوم به نحن. بوضوح: عدم تقديم العون لشخص مجروح (دون أن نكون المتسببين في ذلك) يجعلنا مسؤولين عن موته كما لو كنّا نحن الذين جرحناه قصداً أو عن إهمال خطير. لا تتقدّم هذه الأطروحة إذن فقط لأننا مسؤولون عن عدم تقديم المساعدة لشخص في خطر. عدم تقديم المساعدة جنحة يعاقب عليها القانون لكن مُقترِف هذه الجنحة غير مُعتبر مسؤولاً عن موت الضحية. بينما تقول الأطروحة الفلسفية أن عدم تقديم المساعدة هو أخلاقياً مواز للقتل العمدى.

يتناقض هذا التأكيد مع أحكامنا الحدسية: نعتقد أن ارتكاب الأذى هو بطريقة أخرى أخطر من الامتناع عن منع وقوعه. لكنّ هذه الأحكام الحدسية لا تصمّد إطلاقاً أمام التحليل العقلاني كما يزعم أصحاب هذه الأطروحة. يوضّح التحليل العقلاني حسبهم بأنّه ليس هناك فرق أخلاقي شديد بين عمل قصدي ونسيان قصدي. يستدعي توضيح هذه الأطروحة اعتبارات مُعقّدة لفلسفة الحركة ومن غير الممكن الدخول فيها هنا⁽¹⁾.

على كلّ حالّ ليس هذا هو الموقف الفلسفي الدقيق الذي يرجع إليه في أكثر الأحيان الذين يزعمون تشجيعنا على عملٍ إيثارى-alturiste أو إنساني اتكالا على "مسؤوليتنا". لا يؤكّد هذا الخطاب غياب الفرق الأخلاقي بين القيام بالأذى وبين عدم منعه. الفكرة الواسعة جدّاً هي أنّه إذا كنّا نستطيع منع أذى ما أو تقديم مساعدة للغير فعلينا فعل ذلك، وإذا بقينا بلا فعل فإنّنا نُصبح مسؤولين بدرجة ما أو مشاركين في المسؤولية على هذا الأذى.

(1) نجد عرضاً ومناقشة لها في: M. Neuberg (dir.) *La Responsabilité*, Questions philosophiques, Puf, 1997.

هذه الوضعية غير مستقرّة. لنفترض أنّ إنسانا يُقرّر أن يُسجّل نفسه في قائمة مُتبرّعين بالنخاع الشوكي. يُتّصل به في يوم من الأيام لأنّه يبدو متوافقا مع طفلٍ يعاني من ابيضاض الدّم وينتظر عملية زرع. هو الآن المُتبرّع الوحيد المتوافق، هو يعرف ذلك لكنّه يرفض لأنّه يخشى التّخدير العامّ الذي عليه أن يخضع له (نسبة خطر الموت بفعل التّخدير العامّ هي 1 من 10000). سيكون الزّعم بأنّ هذا الشّخص مسؤول برفضه عن موت الطّفل أمرا غير ذي معنى. والحال أنّه إن كان هذا الشّخص مسؤولا فماذا نقول عن كلّ المتبرّعين المُفترضين (في الواقع، كلّ واحد منّا في صحّة جيّدة) غير المُسجّلين إطلاقا في قائمة؟ جعل هذا الفرد المسؤول الوحيد يعود إلى تحميله وحده خطأ الجميع. من جهة أخرى لا معنى لجعل كلّ المتبرّعين مسؤولين أيضا عن موت الطّفل. يصبح مفهوم المسؤولية حينئذ فارغا، بما أنّ كلّ واحد يُصبح في كلّ لحظة مسؤولا عن عدد لا نهائي من الأشياء. الخطأ في هذا هو الحديث عن مسؤولية بخصوص جانب الأخلاق الذي يتعلّق بالواجبات الإيجابية. قرار المتبرّع المشار إليه سابقا أمر مكروه، وقرار معاكس سيكون مدعاة للاستحقاق مثله مثل عمل كلّ من يُخصّصون جهودهم لقضية إنسانية. لكنّ ما يصنع جمال عملهم واستحقاقه هو بالضبط أنّهم يُقرّرون التصرف فيما لا يوجد أيّ حكم بالمسؤولية يُلزمهم بذلك.

اقتراح بيبليوغرافي

نصوص قديمة

- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre III.
- Abélard, *Ethique ou connais-toi*, trad. M. de Gandillac, Le Cerf, coll. "sagesses chrétiennes", 1933, Livre I, i-xii.

- D. Hume, enquête sur l'entendement humain, Viii.
- E. Kant, *Critique de la raison pure*, "Troisième antinomie des idées transcendantales".
- A. Schopenhauer, *Essais sur le libre arbitre*, trad. S Reinach, Alcan, 1903, réed. Aujourd'hui, 1977.
- J-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, Fayard, "Corpus des œuvres de philosophie en langue française", 1985, Livre III.

كُتَابُ الْقَرْنِ الـ 20

- P. Amselec, Science, déterminisme, éthique, liberté, Puf, 1988.
- M. Conche, "existence et culpabilité", dans Orientations philosophiques, Puf, 1996.
- E. Levinas, *Totalité et et Infini*, LGF, 1971.
- M. Neuberg, "Contingences et responsabilité" dans *Raisons Pratiques* 6, Editions de l'EHESS, 1995.
- M. Sperber, "L'Homme et ses actes", dans *Les Visages de l'histoire*, trad. O. Mannoni, Odile Jacob, 1990.
- B. Williams, *La Fortune morale*, trad. J. Lelaider, Puf, 1994.

إنَّه من المؤكَّد أو على الأقل من المُحتمَل أنَّ الأرض ستكون أجمل مكان للعيش لو كان بها عدد كبير من السَّكان ذوي القلوب الكريمة الرَّحيمة. نستطيع أن نتساءل في هذا الصَّدِّد إن لم يكن الحضور الدَّائمُ لمفهوم المسؤولية في الخطاب الآخلاقي الراهن يُخفي في النهاية تحت ظاهر جَدِيَّةِ أخلاقيةٍ تشاؤماً أساسياً فيما يتعلَّق بالطبيعة الأخلاقية

للإنسان: أليست رغبتنا في ضمان الأفعال الحسنة ببعض الإكراهات
الغامضة تعود إلى أننا نعتقد أو نحسُّ بأن الحداثة لم تعدَّ قادرة على
الإلهام بغنى القلب الذي تصدر عنه هذه الأعمال الحسنة؟
لكننا لا نجعل الإرادة الحسنة إجبارية، وبرغبتنا في ذلك نحن أمام
خطر أن نفعل ما يتَّهم به نيتشه⁽¹⁾ كلَّ الأخلاقيين: مُمارسة الفعل
المُعاكس للكيمياء: تحويل الذهب إلى رصاص، إفقاد أعلى ما هو
موجود قيمته.

(1) *Le Gai Savoir*, sect. 292.

ملاحق

جدول الكلمات المفاتيح

ببليوغرافيا عامة

فهرس موضوعاتي

فهرس الأعلام

جدول الكلمات المفاتيح

أدورنو، تيودور (1903-1969)

كان تيودور أدورنو (إضافة إلى ماكس هورخايمر) أحد رواد مدرسة فرانكفورت. وُلِدَ في عائلة موسيقيين، لذا كان يرغب هو نفسه في أن يكون موسيقيا. اتَّجه إلى الفلسفة وخصَّص جزءا كبيرا من أعماله لنظرية الجمال الموسيقي. يتساءل ت. أدورنو عن فقدان المعنى في عالم حديث تحتلُّ العقلانية (علمية وتقنية وتقنوقراطية) مكانا مرموقا فيه. يرغب في كتابه: الجدل السلبي - (1966) *Dialectique négative* في أن يرتفع بنقده للمجتمع إلى المستوى الفلسفي. النظام الاجتماعي ليس بمنأى عن نظام وحيد يُعبّر عن الكلية وعن الوحدة، ومن ثمة ينفي الفوارق. أشرف أيضا على تسيير الأعمال التجريبية لعلم النفس الاجتماعي عن "الشخصية المسيطرة" والاستماع إلى الراديو.

أهم الأعمال: *Minima Moralia* (1951, Notes sur la littérature (1958), *Dialectique négative* (1996), *Théorie esthétique* (1970). انظر: فرانكفورت (مدرسة) في هذا الملحق، وانظر أيضا المقال المخصَّص لمدرسة فرانكفورت في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ألتوسير، لويس (1918-1990)

انهمك ألتوسير في كتابيه: *لـ ماركس - Pour Marx* (1965) وقراءة (كتاب) *الرأسمال - Lire Le Capital* (1965) في تأسيس ماركسية مصبوغة بالبنوية. يتحدَّث الفيلسوف الشيوعي عن "قطيعة

إيستمولوجية" لتمييز مرحلتين في عمل ماركس: مرحلة أولى مُصطبغة بفلسفة هيكلية كان ماركس ما يزال مدينا فيها لمنظور مثالي وإنسي للتاريخ. ثمَّ مرحلة نضوج -قادت إلى الرأسمال- أصبحت المادية فيها فكرا علميا حقيقيا خاصاً بوصف منطق الرأسمالية. وصف ل. ألتوسير الإيديولوجيا والمؤسسات (العائلة والمدرسة) بـ "أجهزة إيديولوجية للدولة" في خدمة إعادة إنتاج الرأسمالية.

وبما أنَّه أمضى فترة خدمته في المدرسة العليا للأساتذة التي كان بها أستاذا مؤثرا في جيل طبعه اليسارُ فقد أحاط ألتوسير نفسه بفلاسفة شبَّان أمثال إيتيان باليبار-Balibar وروجيه استابلر-Establer وبيار ماشوراي-Macherey وجاك رانسيار-Rancière.

التحليلية (الفلسفة)

الفلسفة التحليلية أو "فلسفة اللغة" هي مدرسة فلسفية أنجلوسكسونية ظهرت في إنجلترا في سنوات الـ 30 من القرن الـ 20. تأثرت بأعمال برتراند راسل (1872-1970) وبالوضعية المنطقية لحلقة فيينا، استقرَّت في كمبردج ابتداءً من سنة 1929م.

ترفض الفلسفة التحليلية -وهي قريبة من المنطق الصوري واللسانيات- كلَّ زعم لإيجاد حقيقة نهائية. تهتمُّ بمقولات/ملفوظات الكلام. دور الفلسفة إذن هو توضيح معنى اللغة وتوضيح المقولات والمفاهيم المُستعملة في اللغة الجارية على ألسنة المتحدثين. التيار الأنجليزي في الفلسفة التحليلية (أو فلسفة اللغة العادية) ممثَّلٌ بمدرسة أكسفورد ومن أعلامها: جون ل. أوستن-Austin (1911-1960)، وجيلبار رايل-Ryle (1900-1976)، ألفرد آير-Ayer (1910-

(1989). أمّا في الولايات المتحدة فيمثّل هذه الفلسفة كُتّابٌ مثل جون سيرل-Searl وويلار ف. كوين-Quine. انظر: حلقة فيينا، في هذا الجدول.

آبل، كارل أوتو (المولود سنة 1922)

فيلسوف ألماني. يُدعّم في كتابه: أخلاق النقّاش- L'Ethique de la discussion (1944) فكرة أن العلم ليس نشاطاً عقلانياً وفردياً خالصاً، بل يفترض (مجموعة من المحاججات) وإذن "أخلاقيات للنقاش". ماذا سيحدث في الواقع إن كان رجال العلم يكذبون؟ عندها سيُصبح كل حوار وكل تأسيس لعلوم صارم مستحيلاً. تسندرج تأملات كا. أو. آبل في النقاشات الراهنة (خصوصاً مع جورج هابرماس) حول ضرورة تأسيس عالم مُشترك، جالية مرجعية بين الناس الذين لا يستندون إلى عقلانية (موقف كانط أو جون راولس) بل إلى قواعد اتصال مُشتركة.

آرندت، حانّا (1906-1975)

فيلسوفة ألمانية. كانت تلميذة لهايدجر وعشيقته فيما بعد. لكونها يهودية هربت من ألمانيا إلى فرنسا ومنها إلى الولايات المتحدة حيث أمضت فترة خدمتها الجامعية.

في كتابها La Condition de l'homme moderne (1958)، حاولت آرندت أن تُحيط بوضع الإنسان باعتباره كائناً مُتصرفاً في العالم (la vita activa). تُميّز بين ثلاثة أشكال رئيسية من الفعل: "العمل" (labor)، الذي هو حركة أساسية للحياة وخاضع لدورة الحياة وللروتين. "العمل الأثر" (l'œuvre)، الذي هو حركة ابتكارية في الفن والحرف والكتابة. وهناك الوجه الثالث للفعل وهو "الحركة" وهي إنسانية

خالصة تتعلق بالجانب السياسي. الحركة السياسية التي تفتح مجالاً للعلاقات بين الناس وتُحدث "فضاءً عمومياً".

تساءل حائناً آرندت عن العلاقة بين هذه الأنواع الثلاثة من الفعل في العالم الحديث حيث اتخذ العمل أهمية أساسية. يُساورها شيء من القلق لكون دورة الإنتاج/الإستهلاك تسبق "العمل/الأثر" والحركة السياسية.

في كتابها أصول الشمولية - Les Origines du totalitarisme (1951)، تؤكد على الإيديولوجيا الشمولية التي تأسست في مجال دقيق هو عدمية بداية القرن ومعاداة السامية والفردانية المزدهرة. تتميز الشموليات الفاشية والستالينية جذرياً عن الأشكال القديمة للقمع التقليدي (الدكتاتورية والاستبداد)، لأنها تستند إلى إيديولوجيا (أي: "منطق فكرة ما" أو "الإيديوقراطية") تطبعها إرادة السيطرة الكاملة على المجتمع والازدهار. خطٌّ مُميّز آخر هو التوجُّه إلى "القوانين العلمية" لتبرير الفعل (مثل رُفِيَّ العرق وقوانين التاريخ).

المؤلفات الأساسية: (1951) Les Origines du totalitarisme، (1963) Essai sur la révolution، (1968) La Crise de la culture. انظر المقال: عن كتاب حائناً آرندت: أصول الشمولية.

آرون، ريمون (1905-1983)

فيلسوف وعالم اجتماع. تأثر في فلسفة التاريخ بكتاب أمثال ماكس وير أو ألكسي دو طوكفيل. لا يؤمن آرون بمقروئية كاملة للتاريخ. لا يمكن الحكم على أهمية حدث ما ومعناه في المطلق ذلك أنه يتبلور مع الأيام. ولادة المسيح مثلاً، كانت حدثاً لا دلالة له في التاريخ القديم حتى ازدهار المسيحية، حيث أصبح يُعتبر فيما بعد ظاهرة تاريخية كبرى.

يدافع آرون عن نظرة مفتوحة للتاريخ غير قابلة للاختزال في بعض القوانين، مفتوحة أيضا على التأويل، حتى وإن كان دورُ المُفكّر هو احتلال المجال بين المُحتَمَل والأَكِيد مُمّا لا يمكن تجنُّبه (*Dimension de la conscience historique*, 1960).

قادر ريمون آرون وهو مجادلٌ مهيب معركةً فكريةً ضدَّ الماركسية المُعتَبَرة مثل الفاشية "ديانةً دنيوية". مجادلاته مع جان بول سارتر الذي كان "رفيقه الصَّغير" في المدرسة العليا للأساتذة ومع الإيديولوجيات مشهورة.

كان ريمون آرون عالم اجتماع أيضا (18 درسا عن المجتمع الصَّناعي، 1962- *18 leçons sur la société industrielle*، مراحل الفكر السوسيولوجي 1967- *Les étapes de la pensée sociologique*) ومُختصٌّ في العلاقات الدولية كذلك (الحرب والسَّلم بين الأمم 1962- *Guerre et paix entre les nations*).

التنظيم الذاتي - Auto-organisation

طُوِّر مفهومُ التنظيم الذاتي في نهاية سنوات الـ 50 (من القرن الـ 20) من باحثين في مخبر الحاسوب البيولوجي - Biological Computer Laboratory في جامعة إلينوا، والمؤسَّس من الباحث السينيرنتيكي (نسبة إلى السينيرنتيكا - علم التوجيه) هاينز فون فورستر - Foerster. يشير المفهوم إلى خاصية بعض التُنظُم الفيزيائية والكيميائية والبيولوجية المتمثلة في إنتاج سلوكيات أكثر تعقيدا من عناصرها، ومن ثمة هيكله نفسها بنفسها بالتفاعل مع محيطها. الإنسان الآلي القادر على برمجة نفسه بنفسه، والبويضة القادرة على التحوُّل إلى جنين، ثمَّ إلى جهاز هي نماذج للتنظيم الذاتي.

نظرية القيم - Axiologie

هي دراسة القيم وخصوصا القيم الأخلاقية.

باشلار، غاستون (1884-1962)

غاستون باشلار هو الصورة الرمزية للفيلسوف: لحية كبيرة، عين نافذة، سروال قطيفة، ثقافة موسوعية. مساره مُتميز. انضم متأخراً إلى الجامعة وتابع دراسات في الأدب والعلوم. تتفحص أعماله الواسعة الفكر العلمي (*La Formation de l'esprit scientifique*, 1938, *L'Activité rationaliste dans la physique contemporaine*, 1951) والفكر التقدي الشعري (*La Aire et les Songes*, 1942, *La*) (*Psychanalyse du feu*, 1938, *La Poétique de l'espace*, 1957) في الوقت نفسه.

ذلك أن غاستون باشلار ينظر إلى الفكر من واجهتيه المتناقضتين: *l'anima* و *l'animus*، العقل والخيال. ينبغي للعلم أن ينفصل عن القدرة الموحية للخيال لانتظار عقلانية تجريدية. وهكذا يصل "تحليل نفسي للفكر العلمي - *Psychanalyse de la pensée scientifique*" إلى رفع الحواجز الإيستمولوجية التي تأتي بها الصور إلى داخل الخطاب العلمي.

تأسس المعرفة ضدًا للطبيعية، الحوادث العلمية هي تشكيلات (الكتلة، المنظومة الشمسية) تتأسس ضد المعطيات الآنية (الوزن، الشمس التي تدور حول الأرض^(*)). الخطأ موجود في قلب الفكر العلمي: "يتأسس الفكر العلمي على مجموعة من الأخطاء المصححة".

(*) هكذا في الأصل، ولسنا ندري إن كان الأمر مقصوداً أم هو مجرد خطأ لم ينتبه إليه، المترجم.

والخطأ موجود أيضا في قلب المنهج العلمي: يتمثل المنهج أكثر ما يتمثل في استكشاف الأخطاء أكثر مما يتمثل في البحث عن حقائق. العلم كفاح متواصل ضد الخطأ والصورة الخادعة. لا يتقدم العلم إلا بالتعارض ولا يتطور أبدا فوق أرض مُغلقة وأكيدة (أي خالية من الأخطار).

انظر المقال: باشلار: من المعنى المشترك إلى التفكير العلمي، عن كتاب غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي.

بوفوراس، جاك (المولود سنة 1940)

أدخل بوفوراس-Bouveresse بوصفه أستاذا في الكوليج دوفرانس (معهد فرنسا) أعمال ليدوفيج ويتجونستين إلى فرنسا وأنجز تفسيرات مُفصّلة لها. كان وهو مُعارض شرس لمعنى الفكر ومُقدمي النصائح ومُلفقي المصطلحات يدافع عن حقوق العقل ضد الكتاب "الـ" ما بعد حديثين "والنسبيين والمتشائمين (العقل والفضيلة- *Raison et cynisme*, 1984). بيد أنه لا يعتقد مثل ويتجونستين بأنه يمكن حل كل مشاكل الإنسان في عالم النظرية فقط (أسطورة الباطنية. التجربة والدلالة واللغة الخاصة عند ويتجونستين- *Le Mythe de l'intériorité. Expérience*, 1976 *signification et langage privé chez Wittgenstein*). يُحلل في كتاب (الإنسان المُحتمل. روبير ميزيل، المُعدل وحلزون التاريخ، 1976- *L'Homme probable. Robert Musil, le hasard*, 1976 *la moyenne et l'escargot de l'histoire*) فلسفة التاريخ عند روبير ميزيل في فترة كان فيها المؤلف متأثرا إلى حد كبير بتطبيق الاحتمالات على الظواهر الإنسانية. ذلك أن فكرة "الإنسان المتوسط" والتكتيل (من كتلة) *massification* والعالم المُحتمل هي التي تُسيطر فعلا على كتاب: الإنسان الذي لا صفات له- *L'homme sans qualité*. أمّا

كتاب الفيلسوف والواقع- (1998) *Le Philosophe et le Réel* فهو عبارة عن كتاب-مقابلة (livre-entretien) يمكن أن يكون مُقدِّمة جيِّدة لأعماله.

كانغيلهم، جورج (1904-1995)

خلف جورج كانغيلهم-Canguilhem غاستون باشلار في كرسي تاريخ العلوم في جامعة السوربون. درس تاريخ البيولوجيا والطبّ باحثاً عن قواعدها المصطلحية. اهتمّ في كتابه: *العادي والباطني-* *Le Normal et le Pathologique* (1966). بمفهوم المرض. اعتبر الفكر الطبي المرضَ لفترة طويلة حالةً اختلال (زيادة أو نقصان) نسبة لحالة عادية. ومنذ فترة حديثة فقط اعتبرت البيولوجيا إمكانية أن ينتج المرضُ عن عمل متوازن للأجهزة. تقود التمثيلات والمصطلحات العلمية المنضوية تحت لواء فترة ما الأبحاث والاكتشافات والعلاجات المنبثقة عنها. أثّرت أعمالُ كانغيلهم بقوة في أعمال ميشال فوكو.

كاستورياديس، كورنيليوس (1922-1998)

بعد فترة قضاها ثوريا، مُناضلاً تروتسكياً، ثمّ مؤسساً لجماعة: اشتراكية أم بربرية سنة 1948، تراجعَ لـ كاستورياديس عن الشيوعية ومعها عن المادية الاقتصادية. يؤكِّد في كتابه *L'Institution imaginaire de la société* (1975)، أنّ المُتخيّل والرّمزي -الذي نجده في الديانات والإيديولوجيات السياسية، إلخ- هما أساسان مُكوّنان لكلّ نسقٍ اجتماعي.

أحد هذه الموضوعات المهيمنة في هذا الفكر المُكثّر-الذي يتعلّق بالتحليل النفسي وأُسُس الديمقراطية وطبيعة الرأسمالية أو طبيعة الاتحاد السوفياتي- هو مفهوم "استقلالية" الاجتماعي. كيف ينتج مُجتمع ما،

وفرد ما؟ تتمثل استقلالية المجتمعات في تصوّر التنظيم الاجتماعي كابتكار ذاتي. في المستوى النظري، يفترض هذا التأسيس الذاتي تأمل الاجتماعي دونما استعانة بقوانين موجودة ثابتة (كالطبيعة وقوانين التاريخ والقواعد الاقتصادية). يفترض تأسيس المجتمع "تسييرا ذاتيا" يسمح في الوقت نفسه بالنظام والخلق وإعادة التنظيم الواعية فيما بين الناس أنفسهم.

انظر المقال: كورنيليوس كاستورياديس: من التخيّل إلى

السياسي

كافالاس، جون (1903-1944)

معيد في مدرسة المعلمين، خصّص كلّ جهوده لفلسفة الرياضيات (ملاحظات حول تشكيل النظرية التجريدية للمجموعات - *Remarques sur la formation de la théorie abstraites des ensembles* 1938). كان مُقاوما للنازية، تمّ توقيفه وإعدامه عند نهاية الحرب.

حلقة فيينا

جمعت حلقة فيينا سنوات الـ 30 من القرن الـ 20 حول الفيلسوف الألماني موريتز شليك-Slick (1882-1936) فلاسفة أمثال لودفيج ويتجنستين ورودلف كارناب-Carnap ومناطق أمثال كورت غودال-Gödel وفرانك أوتو نوراث-Neurath وهانز ريشنباخ-Reichenbach. وكان كارل بوبر قريبا من المجموعة هو أيضا.

نشرت الحلقة سنة 1929 بيانا بعنوان "التصوّر العلمي للعالم" ندّدت فيه بالفلسفة النظرية والميتافيزيقا اللتين ترعمان معرفة العالم وما

هما سوى لعب فكري. يتخذ البيانُ موقفاً لصالح العلم والعقل. المعارف نوعان. هناك المقترحات التحليلية من جهة وهي تتعلق بالمنطق وغير مُرتبطة بالتجربة، وهناك من جهة أخرى المقولات التي تتعلق بالأحداث. هدف الحلقة تشكيل لغة علمية مؤسّسة فقط على منظومتين من الحقائق: منظومة المنطق (المعارف التحليلية) ومنظومة الأحداث (المعارف الوضعية). هذا هو السبب في تسمية مذهب حلقة فيينا بـ "الوضعية المنطقية".

انحلت حلقة فيينا في وقت مُبكر. والأمر الأكيد في الواقع أنّه لم تكن لأعضائها وحدة نظر حقيقية. القاسم المشترك الوحيد بينهم هو رفضهم للميتافيزيقا الألمانية واهتمامهم بالمنطق. في هذه الأثناء يُبين غودال ابتداء من 1931 في قانونه الشهير استحالة إقامة منطق واضح تماماً وموحد. إضافة إلى ذلك سيجبر تنامي النازية عددا كبيرا من أعضاء الحلقة على الهجرة إلى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، حيث سيكون لهم تأثير حاسم في الفلسفة في هذين البلدين.

شاتليه، فرانسوا (1925-1985)

كان مؤرّح أفكار ومُفكراً ملتزماً في الوقت نفسه، شارك وهو مناضل تقدّمي في الحركة المضادّة للإستعمار وانخرط في نضالات الطلّبة والانتقابات والحركة النسوية سنوات الـ 60 والـ 70 من القرن العشرين.

مربي ممتاز وذو عقل موسوعي، كان يرغب في ربط كلّ تيار فلسفي بسياقه الاجتماعي وتاريخ ظهوره. (ميلاد التاريخ- *La Naissance de l'histoire*, 1961. تاريخ الفلسفة- *de la philosophie* (dir), 8 vol, 1972-1973. تاريخ للعقل - *Une histoire de la raison*, 1922).

سيوران، إميل ميشال (1911-1995)

مولود في رومانيا. بعد دراسته الفلسفة في بوخاريسست، هاجر إلى باريس في نهاية الثلاثينات من القرن الـ 20. (مثلما فعل مُفكِّرون رومانيون آخرون شُبان أمثال أوجين يونيسكو-Ionesco وميرسيا إيليا-Éliade). هو مُفكِّر متشائم مُتأثر بآرثر شوبنهاور ومشارك له في نظرة وقحة وخائبة للإنسانية تُجاور فيها المُرارة بُغضَ البشر: "تكرار الفرد لنفسه ألف مرَّة في اليوم" "لا شيء له ثمن في هذه الحياة الدُّنيا" (*révis de décomposition*, 1949).

حتَّى وإن لم تُشاركه نظريته التشاؤمية للعالم فإنَّه علينا قراءة كتبه *La Tentation d'exister* (1975) أو *Précis de décomposition* أو *Histoire et Utopie* (1960)، على الأقل من أجل جمال أسلوبه وفكاهته اللاذعة.

جماعاتيون (الـ)

نشر ميكائيل صاندل-Sandel سنة 1982 كتابه الليبرالية وحدود العدالة-*Le Libéralisme et les limites de la justice*، الذي هو ردُّ نقدي على نظرية العدالة لجون راولس. ضمن هذا الخط يعترض الذين سنُسمِّيهم من الآن فصاعدا بالجماعاتيين (م. صاندال، شارل تايلور، أليسدرا ماك انتير-Alisdair Macintyr، مايكل والزر) على الفاعل الليبرالي اللامادّي التجريدي ويؤكدون على أهمية الجماعة. لا ينبغي للفرد أن ينقطع عن روابطه الجماعية المُمثلة بتاريخٍ وقيمٍ وعلاقاتٍ وتضامانات تعطي معنى لوجوده.

تعقيد

كان باسكال يقول مؤكِّداً: "أعتبر معرفة الكلِّ مُستحيلة دون

معرفة كلّ جزء من الأجزاء، الأمر نفسه بالنسبة لمعرفة الأجزاء دون معرفة الكلّ". ويُشير إدغار مورين عبر مفهوم "التعقيد" إلى تحديات عديدة تواجه الفكر المعاصر. كيف نتأمل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية حيث تتفاعل عناصر عديدة هي نفسها خاضع بعضها لبعض؟ كيف نُعيد تشكيل نظرة للحقيقة تربط المعارف المتفرقة دون أن تُذوّبها في تركيب افتراضي عام؟ كيف نُدخل الفوضى واللايقين وغير المنتظر والصُدفة في معرفة الواقع؟ كيف نقبل ما يعود لما لا يقبل الاختزال والذاتية في دراسة الظواهر الإنسانية دون التراجع عن متطلّبات الصرامة؟ كيف نتجاوز الفروق والحواجز بين النماذج المتعارضة/المتخاصمة (الفاعل/الموضوع، الفرد/المجتمع، الطبيعة/الثقافة)؟ يظهر فكرُ التعقيد نموذجاً جديداً في طور التبلور. من الوسائل الفكرية الموجهة لمواجهة التعقيد، يضع إدغار مورين في الواجهة مفاهيم التفاعل والـ feed-back والحلقة التكرارية والتنظيم الذاتي والبروز والحوار.

يُخبرنا مورين أنّه ينبغي أيضاً من وجهة نظر المنهج تعلّم المزاوجة بين الرؤى الموضوعية والذاتية، وبين التفسير والفهم، وبين الإجراء المُتشدّد للعرض وفنّ التشخيص.

انظر المقال: من نموذج إلى آخر، عن كتاب طوماس س. كوهن: بنية الثورات العلمية.

كومت-سبونفيل، أندريه (المولود سنة 1952)

في كتابيه: أسطورة إيكار- (1984) *Le Mythe d'Icare* الجزء I، ورسالة في اليأس والغبطة- *Traité du désespoir et de la béatitude* يُعيد أندريه كومت-سبونفيل تأهيل نظرة للفلسفة باعتبارها فناً للعيش، ضمن سلالة الحكم (الفلسفات) الإغريقية والشرقية. أنّه يُدرّس فلسفة

إنسانية. ليس هناك أيُّ أمل في إله مُنقذ أو في ثورة مُحرّرة أو في سعادة مثالية. كلُّ فنِّ الفلسفة يتلخّص في تعلُّم الإنسان كيفية إعطاء معنى لحياته دون الحلم بحقيقة سامية، وفي فعل الخير دون اعتقاد بـ "الخير". مثلما كان "الفلاسفة الجُدُد" في زمانهم، كان كومت-سبونفيل واحداً من الفلاسفة المُقدِّرين من وسائل الإعلام لكن الجالبين لِحَقِّ الفلاسفة الأكاديميين وغضبهم.

داغونيه، فرانسوا (المولود سنة 1924)

طبيب وفيلسوف علوم، مُتخصِّص في الفكر الطبي والبيولوجي، يندرج ضمن سلالة جورج كانغيلهم وغاستون باشلار وهو مؤلّف دُرّاسات عديدة عن التاريخ ومناهج العلوم البيولوجية.

بينما تنزع الفلسفة إلى الاهتمام بالكيانات الراقية (الكائن، الوجود الإنسان، الخ) وبجوهر كلِّ شيء ينزع داغونيه عكس هذا السلوك الميتافيزيقي ويدعو إلى الاهتمام بمساحة الأشياء (*Face, surface, interface, 1982*) وبالملموس (*Une épistémologie de l'espace*) وبالمادّة (*concret. Néo-géographie, 1977*) وبالأشياء (*Matières et matérialisme, 1989*)، وبالأشياء (*Eloge de l'objet, 1989*). يدرس في كتاب *Philosophie de l'image 1984* مثلًا، كيف نعرض العالم ونكتشفه عبر الخرائط والصُّور الفوتوغرافية وصُور الأشعّة والصُّور المعاد تشكيلها للميكروسكوبات وأرقام الإحصائيات، الخ. بهذا يُعيد تأهيل الصُّور الخاضعة للرقابة التي هي مع ذلك علاقتنا الوحيدة بالواقع.

تفكيكية

أُدخل مُصطلح "التفكيكية-Deconstruction" إلى الفلسفة من طرف هايدجر. كان مناسباً لمشروعه الهادف إلى تقويض أُسس الميتافيزيقا الغربية. استعاده جاك دريدا وأعاد استثماره. تهدف التفكيكية إلى خلخلة نسق نظري بكشف بُناه التحتية واللامُفكر فيه به بخلق قواعده. تهدف أيضاً إلى تسليط الضوء على الثنائيات المتعارضة من قبيل "روح/مادة" التي لا يكتسب فيها أي مفهوم معناه إلاً بمقابلته بالآخر.

دولوز، جيل (1925-1995)

هناك وجوه عدّة لآثار جيل دولوز. هناك أولاً دولوز أستاذ الفلسفة، شارح كانط ونيتشة وسبينوزا وهيوم وباكون وبرغسون. وهناك أيضاً دولوز الدّارس المُثير للجدل، الذي كتب بمعية صديقه فيليكس غُتّاري دراسات كان لها أثرٌ وصدى كبيران منها (1972) l'Anti-Edipe، الذي يؤكّد أوليّة الرّغبة، وقوّة الدّفعة المُبدعة و"الآلات الرّغبة" التي هي البشر ضدّ روى الإنسان التي تُسيطر عليها فكرة النّقص (بمعنى الفقد) (فرويد). الأسلوب فيها مُثير إراديا وعن قصد... وهناك كذلك دولوز هاوي السينما الذي يُزوّدنا بتحليلاته الجمالية في كتابي: السينما 1، الصورة الحركة - *Cinéma 1. L'image-mouvement* و: السينما 2، الصورة الزّمن - *Cinéma 2. L'image-temps* (1985). أخيراً، هناك دولوز الذي ينشر فلسفة الاختلاف في كتاب الاختلاف والتكرار - *Différence et Répétition* (1969) أو في كتاب منطق المعنى - *La Logique du sens* (1989)، وهي كُتبٌ صعبة الفهم. يقترح دولوز رؤية فكرية مُضادّة للتلقائية، مُضادّة للهيكلية. يُقسّم الفكر الكلاسيكي العالم إلى اثنين: الواقع وتمثيله. التفكير هو

مُحاوَلَة التوفيق بين الأشياء ومفهوم ما، وإنتاج حقيقة بذلك. لكنّ المفاهيم التي نستعملها اختزالية وتوحيدية. إنّها تريد حبسَ اختلاف العالم وتنوّعه وإبداعه وفردته في عالم التمثيل المُغلَق والجامد. بمعارضته الجذرية لأنماط الفكر الموحّدة التي أرادت صهر المُفرد والحادث والمُتميّز في قالب وحيد للعقل وللنّسق، يؤكّد جيل دولوز أسبقية الفردي (individuel) والمُفرد (singulier) والوحيد (unique). عن سؤال: ما هي الفلسفة؟ وهو عنوان أحد كُتبه الأخيرة (1991) ألّفه بالإشتراك مع فيليكس غنّاري، أجاب قائلاً: "هي اختراع المفاهيم" (*).

دونوت، دانييل. س. (المولود سنة 1942)

هذا الأمريكي هو أحد أبطال النّقاش الرئيسيين حول فلسفة العقل. يرفض د. س. دونوت Dennett فكرة أنّه يوجد شيءٌ ما تُسمّيه بالوعي. الوعي والنيّات ليست سوى طريقة مُواتية للإشارة إلى مجموعة من العمليات الذهنية المختلفة والمُعقّدة.

مسندٌذ ليس هناك داعٍ لإقامة حاجز غير قابل للاختراق بين الكفاءات الذهنية الإنسانية والآلية والحيوانية. ينبغي فقط شرح كيفية ميلاد المسارات الذهنية من البسيطة إلى الأكثر تبلوراً، وكيف تُعيد الآلات إنتاجها جزئياً. وهذه وظيفة العالم. أمّا فيما يتعلّق بدور الفيلسوف، فأليك ما يقوله دونوت بهذا الخصوص: "أنا فيلسوف ولست عالماً، والفلاسفة موهوبون في طرح الأسئلة أكثر ممّا هم موهوبون في تقديم إجابات". (تنوّع العقول/الأذهان - 1996, *La Diversité des esprits*).

(*) الكتاب مُترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان: ما هي الفلسفة. أنجز الترجمة وقَدّم لها مطاع صفدي، وصدر عن مركز الإنماء القومي، واليونيسكو، بيروت وباريس 1997. المترجم.

دريدا، جاك (المولود سنة 1930)

جاك دريدا هو مُلهم تيار في التّقد الأدبي والفلسفي يُسمّى بالتفكيكية، التي يتمثّل مشروعيها في التعرف على الازدواج والتناقضات والانسدادات في نُصوص الفلسفة الغربية. التفكيكية شكلٌ نقدي للفكر يريد أن يكون واضحاً جدّاً وصارماً وبذلك يُوهم بالوحدة وبالمُطلق وبالحقيقة.

انظر: التفكيكية في هذا الملحق.

انظر الإطار: دريدا أو الفكر المُمزق/المتشظي، ضمن مقالة: ما المقصود بما بعد الحداثة؟

دوسانتى، جون-توسان (المولود سنة 1914)

فيلسوف رياضيات، مُكوّن ضمن ظاهراتية إدموند هوسرل. في كتابه الأساس: المثاليات الرياضية⁽¹⁾ - *Les Idéalités mathématiques* (1968)، يدرّس باعتباره ابيستمولوجيا حلقة مُتفرّدة من تاريخ الرياضيات: تطوّر نظرية المتغيّرات الحقيقية. يتساءل عن صيغة وجود وإنتاج موضوعات رياضية جديدة.

ديوي، جون (1859-1952)

فيلسوف ومُربّ أمريكي. هو أحد مُمثلي البراغماتية إضافة إلى وليم جيمس وشارل ساندرس بيرس. فلسفة جون ديوي-Dewey هي فلسفة التجربة. لا تتقدّم المعرفة إلّا عبر الإجراء التجريبي المتمثّل في مواجهة المفهوم بالواقع. ينبغي أن تكون التّربية مُستندة إلى التجربة وإلى مواجهة الفكر بالمحيط وليس إلى فهم الدّروس الجاهزة. هذا تصوّر للمدرسة-المخير.

(1) نسبنا إلى رياضيات بد رياضية عن قصد، كي لا يلتبس الأمر مع النسبة إلى رياضة. المترجم.

التصور التجريبي هو الذي أوحى إليه بنظرته للديمقراطية أيضا.
الاجتماع مخبر تتجابه فيه الأفكار المتناقضة وتُجرَّبُ حلول.

أهم المؤلفات: *The school and Society*، *Psychology* (1891)، *Democracy and Education*، *How We Think* (1910)، (1889)، *Human Nature and Conduct. An Introduction to*، (1916)، *Social Psychology* (1922).

انظر المقال: البراغمية: لأي شيء تصلح الأفكار؟

حواري

هو بالمعنى الجاري "ما هو في شكل حوار". أُدخلت فكرة الحوار إلى اللسانيات من الروسي ميخائيل باختين-Bakhtine (1895-1975). دلالة لفظة ما بالنسبة له ليست انعكاسا لجوهر (موضوع أو فكرة) وحيد. اللغة قبل كل شيء نتاج للحوار والألفاظ نفسها تعبّرُها معاني مُنوّعة أُعطيت لها بالتفاعل الكلامي. "الكلمة هي بصورة ما جسر مُقام بين الأنا والآخرين. إذا أتكتأت عليّ في طرف فإنّها تتكسّى على مُحاورِي في الطرف. الكلمة هي الأرض-الإقليم المُشترَك بين المُتحدّثين" (الماركسية وفلسفة اللغة - *Le Marxisme et la Philosophie du langage*, 1929).

يقود المبدأ الحوارِي إلى النّظر إلى المذاهب والأفكار باعتبارها نتاجا لحوار غير ظاهر أحيانا يجري بين المؤلفات التي تُحجب عن تساؤلات بعضها بعضا. تتبادل استعارة مفاهيم تتجابه فيما بينها وتتجاوب. لا يُفهم الكتاب في حدّ ذاته أو وحده بل يُفهم باعتباره مُدمجا في هذه الشّبكة من التفاعلات.

يستعمل إدغار مورين عموما مصطلح "حواري" للإشارة إلى فكرة مفادها أنّه تتواجد في كلّ الأشياء الإنسانية وتنتشر مناطق (ج).

منطق) مُتنوّعة لا تُحتزَل في أيّ منها لوحده: "تعني كلمة (حواري) أنّه سيكون مستحيلا الوصول إلى مبدأٍ وحيد، أو كلمة سيدة مهما كانت". (La Méthode, t.2).

اختلاف

نجمع تحت لافتة "مُفكِّرو الاختلاف-penseurs de la différence" أحيانا كُتّابا أمثال جاك دريدا وجيل دولوز وجون-فرانسوا ليوتار وميشال فوكو. النقطة المشتركة بينهم هي نقد فلسفات "الكلية" والفلسفات التوحيدية التي تحبس الواقع في إطار تعيين (أو تحديد-détermination) واحد: المجتمع أو التاريخ أو الطبيعة. يُثمن فكرُ الاختلاف الوحيد، المُتفرّد و"المختلف"، وذلك ضدّ النزوع التوحيدي والانساق المُغلقة التي تسجن الواقع في إطار أحادي. يمكننا من النّاحية السياسية أن نقرأ هذه الفلسفة باعتبارها دفاعا عن الأقليات والمنحرفين والمهمّشين.. وكلّ الكائنات التي تُعلن اختلافها ضمن مجتمع ما.

مُفكِّرو الاختلاف هم أيضا -وهذا شيء طبيعي- مختلفون كلّهم.. يُثمن ج-ف. ليوتار "اللامبالي-différend" (بمعهوم الخلاف) ضدّ ثقافة الإجماع. أنّه يُطالب بالتعبير عن النزاعات التي تُترجم تنوع المصالح والتمثيلات والهويات التي تريد الثقافات الكونية محوها. يُفضّل دريدا تعريف ممارسته الفلسفية باسم "الاختلاف" التي كتبها بالفرنسية بطريقة مُختلفة: différence وهذا كي يُبرز اختلافه من دون شكّ.

ثنائية

روح/مادّة، فطري/مكتسب، طبيعة/ثقافة... يتأسّس عدد من المذاهب البسيكولوجية والأنثروبولوجية أو الفلسفية على تعايش مبدأين

تفسيرين متناقضين. الأنساق الفكرية التي تضم عنصرين متعارضين (أو مختلفين) تُسمى "ثنائيات" مقابلة بـ "الواحدة" التي تُظهر الواقع انطلاقاً من مبدأٍ وحيد.

الثنائية في فلسفة العقل هي المذهب الذي يُعارض عالم المادة بعالم الذهن (وبذلك نتحدث عن "الثنائية الديكارتية").

تجريبية

نقول عن معرفة ما إنَّها تجريبية إذا ارتبطت بالتجربة. عارض الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632-1704) أب الفلسفة التجريبية عقلانية ديكارت التي تقول إنَّه يوجد فينا عقلٌ فطري. أفكارنا ومعارفنا بالنسبة لجون لوك مُشتقة مباشرة من التجربة. دافيد هيوم هو -إلى جانب جون لوك- فيلسوف التجريبية "الكلاسيكية" الآخر الكبير أيضاً. تُمثل "حلقة فيينا" التجريبية الحديثة (التي تُسمى أيضاً "الوضعية المنطقية").

انظر: العقلانية، حلقة فيينا، في هذا الجدول.

ابستمولوجيا

مرادفة في الفرنسية لعبارة "فلسفة العلوم". في الإنجليزية يشير المفهوم عموماً إلى فلسفة المعرفة.
انظر المقال: العلم ورهائنه.

علم الآخرة-Eschatologie

مجموع العقائد المتعلقة بنهايات العالم والإنسان. تشير أحياناً إمّا إلى الحياة الخالدة (بمعنى ديني) أو إلى قيام مجتمع مثالي (بمفهوم علماني/لائكي).

روح (فلسفة الـ)

أنعش ازدهار العلوم المعرفية النقاش حول عمل النفس الإنسانية وطبيعة المعرفة. هل تُفكر الآلات؟ ما هي العلاقات التي تُنسج بين الفكر ودعامته المادية، الدماغ؟ هل للحيوانات مقصديات؟ هذه بعض الأسئلة التي تطرقت إليها فلسفة الفكر/الروح المعاصرة التي تبلورت خصوصا في البلدان الأنجلوسكسونية. لُنشر إلى أن لفظة "فكر" (mind) ليست لها في الأنجليزية الإيحاءات الروحية نفسها التي يمكن أن تكون لها في الفرنسية.

ينبغي ألا تُنسبنا السيطرة الحالية لفلسفة الروح الأنجلوسكسونية أن أوروبا تملك تقليدا ثريا في مجال فلسفة الفكر/الروح خصوصا مع فريديريك هيجل وإدموند هوسرل وهنري برغسون أو هانز جيجورج غادامير.

انظر المقال: من الدماغ إلى الفكر/الروح: النقاشات المعاصرة حول الفكر/الروح والبدن.

أخلاق

"لا تقتل"، "لا تسرق"، "ساعد جارك": تُحدّد أخلاق الديانات الكبرى الواجبات والممنوعات عبر قوانين مُملاة من الله على العباد. بحث فلاسفة الحدائث عن كيفية تأسيس أخلاق تكون كونية وتستغني في الوقت نفسه عن الاستنجاد بالتقاليد أو بالسمو الإلهي. وهكذا حدّد إيمانويل كانط في نقد العقل العملي - *La Critique de la raison pratique* (1788) ضرورة (أو أمرا) حاسمة ("التصرّف دائما كما لو أن قاعدة عملك يمكن أن تكون قاعدة كونية") هي قاعدة كونية ينبغي أن تُفرض عقلا尼亚 على الجميع.

رفض دافيد هيوم فكرة أن تكون الأخلاق مؤسسة على العقل:
 "ليس مُنافيا للعقل تفضيل تحطيم العالم كُلّه على إحداث جرح
 بسيط في أصبعي. ليس مُنافيا للعقل أن أختار أن أتخطّم كليا لكي
 أحتاط لأيّ بؤسٍ قد يُصيب هنديا أو أيّ شخص غريب عنيّ تماما"
 (1739 traité de la nature humaine). ليس للأخلاق أساس أخير
 سوى التأثير وذاتية الأحاسيس والمشاعر.

مشكلة الأخلاق المعاصرة هي أنّه لم يعد هناك حقا إيمانٌ بأيّ
 حقيقة سامية كالله والعقل والطبيعة. هل يجب حينئذ قبول العدمية؟
 ("هل يصبح كلُّ شيء مُباحا إذا مات الإله؟") أم هل يجب قبول أن
 الأخلاق ليست بحاجة إلى قيمٍ سامية لتبرير وجودها وأنّ مُبرّرَها يوجد
 فيها ذاتها؟

أمام هذه الصّعوبة تؤكد الأخلاق المعاصرة أحد شيئين: نسبية
 مُعيّنة (فكرة تنوّع الدّوائر الأخلاقية) أو استقلالية الأخلاق. هل ينبغي
 استعمال الحيوانات في التجارب الطبية؟ هل لنا الحقّ في مُمارسة القتل
 الرّحيم للأطفال الذين يُعانون من إعاقات خطيرة؟ عقوبة الإعدام، هل
 هي مُبرّرة؟ هل لنا واجبات تجاه الطبيعة؟.. أسئلة أخلاقية تثير تطوّر
 مؤسّساتنا. برزت اليوم مشكلات جديدة تدفع إلى تحديد قواعد
 أخلاقية، منها الإنجاب الصّناعي (bioétique) وحماية المحيط (الطبيعة).

وجودية

الوجودية عائلة فكرية وتيار فلسفي وليست "مدرسة" ذات
 حدود واضحة. نُضمّنُها عموما مُفكّرين مثل سيورين كيركيغارد
 ومارتن هايدجر وكارل ياسبرس وجون بول سارتر ونيقولا بيردياف-
 Berdiaeff وغابريال مارسيل. تجمع بين هؤلاء المُؤلّفين مواضيع تفكير
 مُشتركة كالوضع الإنساني والإنسان إزاء الموت والحرية والذاتية

الفردية. تَهْتَم الوجودية بالواقع المعيش للفاعل وبمخالاته النفسية. يُحَسُّ هذا الأخير بالقلق والسَّأم واليأس ويُحَسُّ بالذَّنب، الخ. يُواجه حُرِيَّتَهُ والزمن الذي يَمُرُّ والموت. معنى الوجود هو مركز إشكالية الوجودية.

فيرري، لوك (المولود سنة 1951)

مختصٌّ في فلسفة السياسة. أعاد الاعتبار لمفاهيم الفاعل والفرد، ضدَّ قادة "فكر 68" (*) الذين وصفهم بـ "المضادِّين للإنسانية". يتساءل في كتابيه *Homo Aesthéticus*, 1990 و *L'Homme-dieu*, 1996 ou *le sens de la vie*, 1996 عن أشكال الفردانية المعاصرة، وفي كتاب *Philosophie politique*, 3 vol., الذي اشترك في تأليفه مع آلان رونو- Renault، 1984-1985، عن حقوق الإنسان في مجتمع ديمقراطي.

فويوراباند، بول (1924-1994)

فيزيائي وفيلسوف علوم. درَّس في بركلي وفي زيوريخ. وضح استنادا إلى أمثلة دقيقة من تاريخ العلوم أنَّ كثيرا من النظريات العلمية (مثل نظرية غاليليو ونيوتن ونظرية النسبية) فرضت نفسها عكس بعض الظواهر التجريبية وبعض الغموض الدَّاخلي أحيانا ورغم الضَّعف الملحوظ. "هوجمت نظرية الجاذبية لنيوتن منذ البداية من الصُّعوبات الخطيرة التي بإمكانها تأسيس الرُّفض. (...) احتُفِظَ بنظرية النسبية الضَّيقة على الرُّغم من نتائج كوفمان التجريبية التي لا يرقى إليها الشكَّ سنة 1906 ورغم رفض د. س. ميلر - D.C. Miller (1979) *Contre la méthode*).

(*) إشارة إلى مُنظَّرِي انتفاضة ماي 1968 وهي انتفاضة يسارية في الجامعات الفرنسية، ومنها جامعات باريس خاصة، وكانت هذه الانتفاضة أخطر الأزمات السياسية الاجتماعية الثقافية التي عرفتها فرنسا فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت من أسباب تنحِّي الجنرال ديغول عن الحكم. المترجم.

خلص إلى أن كبار الفيزيائيين تحرّروا من قواعد المنهج للسير قُدماً بالعلوم. الخلاصة: لا توجد في المادّة العلمية منهجية مثلى تفرض نفسها "وكل شيء على ما يرام". تتوافق هذه النّظرية الفوضوية مع الشّخصية اللامثلة والمثيرة لبول فويراباند.

انظر المقال: بول فويراباند: نظرية فوضوية للعلم.

وظيفية

كان ميلاد النظرية المُسمّاة "وظيفية" في فلسفة العقل ردّاً فعل على "نظريات الهوية" (أو mind-brain identity theory) التي ترى بأنّ العقل والدّماغ شيء واحد. تدافع الوظيفة في المستوى المنهجي عن فصل بين دراسة "الأفعال العقلية/الذهنية" ودراسة الدّعم المادية.

يمكن تحليل النشاطات الذهنية من وجهتي نظر: إمّا من زاوية الدّعم المادية في شكل نشاطات فيزيولوجية وإمّا من زاوية الحالات الذهنية في شكل عمليات منطقية. العلاقة بين الدّماغ والعقل هي نفسها العلاقة بين الحاسوب والبرنامج. تحويل منطق العمليات الذهنية إلى مصطلحات فيزيائية ليس مُفيداً بالضرورة. يمكننا القيام بحساب رياضي بدعائم مختلفة..

الحالات الذهنية مُعتبرة حينئذ عمليات وظيفية بالإمكان ترجمتها في مصطلحات الغوريتمية وعمليات ذهنية متتالية ومقترحات من قبيل: "زيد يحبّ السّفَر"، "الهند بلد جميل يستحقّ الزيارة"، إذن "زيد يُحبّ السّفَر إلى الهند".

فوكو، ميشال

فيلسوف ومؤرّخ أفكار، تتبلور أعماله في محورين: الافتراضات المُسبّقة للإنسانية الحديثة (Les Mots et les Choses, 1966) وتاريخ

ممارسة السُّلطة عبر المؤسَّسات النفسية والحسبية (تاريخ الجنون في العصر القديم- 1961, Histoire de la folie, ومراقبة وعقاب- Surveiller et punir, 1975). طبعت أفكاره عن قوَّة الخطاب باعتباره أداة للسلطة سنوات الـ 70 من القرن الـ 20 في أوروبا، دون أن تشكِّل مذهباً، ويُعادُّ تحريكها اليوم في الولايات المتحدة من طرف تيار ما بعد الحداثة. انظر المقال: ميشال فوكو: المعرفة هي السُّلطة.

فرانكفورت (مدرسة)

جمع هذا التيار الفكري الذي وُلِدَ في ألمانيا مجموعة من الفلاسفة ضُمَّتْ كلاً من ماكس هورخايمر (1895-1973) وتيودور أدورنو (1903-1969) ووالتر بنجامين (1892-1940) وهربرت ماركيز (1898-1978)، وإريك فروم (1900-1980) الذي ابتعد فيما بعد عن المدرسة، ثمَّ وبصورة متأخِّرة جورجن هابرماس (المولود سنة 1929) أهم وريث لهذه المدرسة.

اقترح هذا التيار المتأثِّر بالماركسية "نظرية نقدية" كانت تريد أن تكشف فيما وراء وَهْم العقل الكوني عن الخطاب المهيمن، خطاب الفعالية والتجربة وإيديولوجيا اغترابية.

انظر المقال: مدرسة فرانكفورت: نظرية نقدية للعالم الحديث.

غدامير، هانس-جيورج (المولود سنة 1900)

تلميذ هوسرل وهايدجر. نشر كتابه الكبير الحقيقة والمنهج- Vérité et Méthode وعمره 60 سنة. الفكرة المركزية لهذا الكتاب هي أنَّ المنهج العلمي يبدو خطأً وكأنَّه الإجراء الوحيد للوصول إلى الحقيقة. تطمح العلوم إلى الموضوعية والتوضيح الصَّارم. لكن هناك طريقة أخرى لمعرفة الإنسان و"فهمه". ذلك أنَّ مُعْظَم الأفعال الإنسانية تمرُّ عبر اللغة والكلمة

والكتابة والفنّ. والحال أنّ اللغة ليست شفّافة أبدا ولا تُخْتَزَلُ إلى شفرة للحلّ. فالنصّ الذي أنت بصدد قراءته مثلا، قد يُفهم بطريقة أخرى من شخص آخر. وليس أكيدا أن ما يفهمه منه القارئ هو ما أراد صاحبه وضعه فيه. فهم الظّروف الإنسانية يفترض دائما تأويلا. هذا العمل التّأويلي هو ما سمّاه غادامير بالهيرمينوطيقا. "علاقة الإنسان بالعالم لغوية أساسا، ومن ثمة فهي من قبيل الفهم". (Vérité et Méthode).

هابرماس، جورج (المولود سنة 1929)

شرع جورج هابرماس وريث مدرسة فرانكفورت، في مشروع نقدي للعقل الغربي المنظور إليه على أنّه تعبير عن الوعي التّقني المُهيمن والمؤدّي إلى الاغتراب. في كتاب: نظرية التصرف التّواصلّي - Théorie de l'agir communicationnel (1987)، حاول هابرماس السّبحث عن شروط لفضاء اجتماعي شرعي. من المُهمّ توضيح أُسس اللغة - بما أنّها أداة تعبير وتبرير لأفعالنا - لأنّها تُعتبر من الأُسس الأولى للمجتمع وللمعارف. إنّ إعادة بناء قواعد اتصال (أو مُحاجة) حرّ، غير "مرضي" هو إعادة بناء قواعد مجتمع أكثر حرية. يسمح التصرف التّواصلّي ببناء جسور بين عوالم ذهنية (ثقافات، قيم، تصوّرات للعالم) مختلفة دونما استعانة بأسطورة عقل مؤسّس كوني.

أهمّ الأعمال: Connaissance et intérêt (1976), Théorie de l'agir communicationnel (2 vol., 1987).

انظر المقال: جورج هابرماس: التّواصل أساس الاجتماع.

هايدجر، مارتن (1889-1976)

فيلسوف ألماني. كان تلميذا لإدمون هوسرل ومُساعد له. أخذ مكانه فيما بعد في جامعة فريبورغ وبها أمضى كلّ فترة خدمته

الجامعية. انخرط سنة 1933 في الحزب النازي وأصبح عميد الجامعة. انسحب من الحياة السياسية كُلِّها نحو سنة 1934 ثم لزم الصَّمتَ بعد ذلك حيال القضايا السياسية.

حرَّر هايدجر آثارا واسعة (تعدُّ أعماله المتكاملة مئة جزء) وصعبة، إنَّها تفتَرِضُ في البداية معرفة بالفلاسفة الكلاسيكيين، وهي مكتوبة بلغة صناعية صاغها المؤلِّف انطلاقا من مصطلحات جديدة (مثلا الـ Dsein "أن تكون هنا"، الـ Sein-in-Welt "أن تكون في العالم").

الـ كينونة والزَّمن - *Etre et Temps* المنشور سنة 1927 هو أهمُّ كتبه. إنَّه تأمُّلٌ في علاقة الإنسان بالزَّمن والوضع الإنساني والشعور باللااكتمال والقلق إزاء الموت. الوجود الإنساني - أو الـ Dasein - مطبوع بالزمانية.

منظورا إليه في العالم وفي الزمن، الكائن البشري هو بداية كائن مُنفَتِح وغير مكتمل. معنى حياته غير مُحدَّد مُسَبِّقا، وهذا مصدر همٍّ (Besorgen) وقلقٍ أساسيٍّ مُكوِّن لذاته. اللااكتمال الذي هو نصيبنا من الحرية يُسبِّب قلقا عميقا أيضا. تفرض عليه وضعية الـ Dasein التكفُّل بوجوده وأن "يلتزم" في حياته.

لكنَّ الإنسان الحقيقي الأصيل هو الذي يجرؤ، حسب هايدجر، على النَّظَر إلى موته مُباشرة، بل يجرؤ حتَّى على استباقه. هذا هو الثَّمن الذي يفقد به هدوءَ باله، لكن يعرف به الثَّمن الحقيقي للحياة ويستطيع أن يحياها تماما. ابتداء من سنوات الـ 40/30 اتخذ هايدجر سبيلا آخر هو نقد الميتافيزيقا الغربية. لم يعرف الفلاسفةُ حسبَه كيف يميِّزون الـ "كائن" عن الـ "كائنات". تَهْتَمُّ العلوم بالكائنات - *les étants* (الأشياء الملموسة) بينما تهتمُّ الفلسفة بالكائن في حدِّ ذاته. عندما أصبح لزاما مراجعة كلِّ الميتافيزيقا، باشر عندئذ مشروعا كبيرا هو إعادة

تقومها إضافة إلى محاولة تأمل الكائن. نجد عنده أيضا (وهو الذي كان يعيش في البادية بعيدا عن المدينة) تمجيدا للطبيعة والشعر و"كرها للتقنية" والعالم الحديث.

أهمّ المؤلّفات: Etre et Temps (1972), Qu'est-ce que la métaphysique? (1929), Chemins qui ne mènent nulle part (1950), Introduction à la métaphysique (1953), Qu'appelle-t-on penser? Qu'est ce qu'une chose? (1962).

هيجلية

جيورج ويلهلم فريديريك هيجل (1770-1831) هو من دون شك وجه الفلسفة الألمانية الذي اعتنى مفكرو القرن الـ 20 بترائه واهتموا به أكثر مما اعتنوا واهتموا بتراث غيره. ولدت الظاهرية والماركسية من شروح أعماله ونقدها. كثيرا ما يُعتبرُ فيلسوفَ الحداثة، ذلك أنه شيد نظاما كاملا من فكرتين كبيرتين: فكرة مصير العالم المتجه نحو عقلانية مُطلَقة، وفكرة تطوّر الفكر تطوّرًا جدليًا. هيجل هو مُنظرُ التاريخانية، أي مُنظرُ فكرة أن مصير الفكر مُحركٌ بمنطق يتمثل في أن كلّ وضع من أوضاع الإنسانية يقود إلى وضع أرقى من حيث الوعي. استعاد ماركس الشكل نفسه لكن بتغيير هذه الديناميكية في مستوى العلاقات بين الناس.

هيرمينوطيقا

الهيرمينوطيقا هي في الأصل علم تأويل النصوص المُقدّسة. قليل هم اللاهوتيون الذين يقرأون اليوم قصّة سفر التكوين- la Genèse في الدّرجة الأولى ("في البدء خلق الله السّماء والأرض...") باعتباره حكاية واقعية لخلق العالم. حتّى المؤمنون يتفقون على أن الأمر يتعلّق بأسطورة أو استعارة ينبغي تأويل معناها الخفيّ الذي هو قُدرة الله. لا يعني الضّوء

الضوء الطبيعي، بل يمكن أن يكون رمز الحياة أو المعرفة الإلهية أو الإيمان، الخ.

يُعرف بول ريكور الهيرمينوطيقا بأنها "علم التأويلات". تعتبر الهيرمينوطيقا الحقيقة البادية، وتظاهراتها مجموعة من العلامات التي تُحيل إلى معنى خفي (كامن) يجب فكُّ شفرته.

امتدَّت الهيرمينوطيقا اليوم إلى مجالات عدَّة كالتحليل النفسي (الذي يؤوِّل الأحلام والحركات الخاطئة انطلاقاً من منطق اللاشعور الذي يفلت من المعنى الظاهر) أو السيمياء (علم الدلالة، التي تهمُّ بفكُّ شفرة رموز وعلامات الحياة اليومية). يتمثَّل التأويل في فكُّ رموز الظواهر المرئية للحقيقة باعتبار هذه الظواهر علامات لحقيقة خفية.

في كتابه: صراع التأويلات-(1969) *Conflit des interprétations*، بين بول ريكور أنَّ المجموعة نفسها من الأحداث يمكن أن تخضع لعدد من التأويلات واضحة كلها. هنا إذن تنطرح مسألة صلاحية التأويلات ومُراقبتها.

تاريخانية

يُستعمل هذا المصطلح بمعاني عدَّة. فهو يعني بداية الأطروحة التي تقول بأنَّ كلَّ مذهب "تاريخي" وهو ناشئ في مجتمع في فترة زمنية مُعطاة، وينبغي أن يفهم على هذا الأساس. وبهذا المعنى تكون التاريخانية شكلاً من النسبية التاريخية.

ويرى كارل بوبر أنَّ الـ "تاريخانية" هي المعاني التي تُعطى للتاريخ بالنظر إلى المجتمعات والأنظمة السياسية والثقافية من زاوية تطوُّر قانون تاريخي ما. من هذا المنظور يمكن القول إنَّه بالإمكان حسابان هيجل وماركس وأوغست كومت على هذا التيار. يؤكِّد بوبر في كتاب "بؤس

التاريخانية- (1956) *Misère de l'historicisme* "أنَّ التاريخ الإنساني غير مُتوقَّع لأنَّ المجتمع ليس خاضعاً لَحتمية صارمة. المجتمع "مفتوح" وثرى باحتياطات متنوَّعة. من جهة أخرى لا يمكن أن تكون معرفة الواقع التي بحوزتنا مُطلَقَةً وكاملة. إنَّها لا تَبْلُغ جوهر الأشياء بل تبحث عن الاقتراب من حقيقتها بتخمينات وتقريبات متلاحقة.

إنسانية

الإنسانية مذهب ينادي بمبدأ أنَّ الإنسانَ هو القيمة العليا. لا يمكن ربطَ قَدَرِه بقانون -إلهي أو طبيعي أو تاريخي- يكون أعلى منه. الإنسانية إذن مُلحَقَة بفلسفات الفاعل التي تجعل الإنسانَ وحرَّيته وسعادته في مركز اهتمامها الأخلاقية. ظهور الإنسانية مُرتبط بالأنهضة وبفلسفة إراسم-Erasme ومونتاني-Montaigne.

يوصَف تيار فلسفي كبير مُعاصر ووريث لنيته وهایدجر، بأنَّه "مُضادٌّ للإنسانية-anti-humaniste" ذلك لأنَّه يعتبر فكرة "الفاعل" أو الـ "إنسان"، خيالاً، ويُمثِّله كلُّ من ميشال فوكو وجاك دريدا ولويس ألتوسير وجيل دولوز.

هوسرل، إدموند (1859-1938)

فيلسوف ألماني، هو أب الظاهراتية. تكوَّن في الرياضيات، ينصبُّ اهتمامه الأول على مفهوم العدد. انظر: ظاهراتية، في هذا الجدول.

كمون-Immanence

الكمون في الفلسفة هو ما هو مُلازم للإنسان والذي لا يأتي نتيجة لسبب خارجي (ضدُّ أو مقابل للتسامي). انظر: تسامي، في هذا الجدول.

فرد، فردانية

الفردية هي إحدى القيم التي تمثل نقاط الارتكاز الأساسية للحدثة، مثلها مثل العقل والمساواة والحرية. بتحرره من القيود التقليدية التي هي الدين والعائلة والسلطات استعاد الفرد استقلاليتّه. منذئذ ينطرح السؤال الأساس: كيف نبني مجتمعاً وأخلاقاً وحياةً مُشتركةً في عالمٍ يتشكّل فقط من أفراد مستقلّين؟ حاول فلاسفة الأنوار حلّ هذه المشكلة بنظرية العقد الاجتماعي.

بعد الحرب العالمية الثانية أفلت شمسُ الفردانية في الفلسفة، ذلك أن البنوين أعلنوا موت "الفاعل". في سنة 1983 أعلن جيل ليبوفستكي - Lipovestky في كتابه *عصر الفراغ - L'Ere du vide* "ثورة فردانية ثانية" تطبعها اللذة - Hédonisme والترجسية. وفي سنة 1987 نشر آلان رونو ولوك فيري كتاب: 68-86 مسارات الفرد - *68-86, Itinéraires de l'individu*، عارضاً فيه الفرد النرجسي الأناي الوجه المناضل والمتلزم كما مثله ألكسي دو طوكفيل أو بينجامين كونستان - Constant مثلاً. استعاد المنظور الفردي في العلوم الإنسانية صرامته مع الفردانية المنهجية المُرقاة في علمي الاجتماع والسياسة أو مع إعادة اكتشاف الفاعل في التاريخ.

انتقد الجماعاتيون فكرة فرد مُتحرّرٍ من كل القيود، فالفرد لا يمكنه الاكتمال بدون الغير، حسب شارل تايلور (Les Sources du moi, 1989).

قصديّة

"لا تعني لفظة القصديّة شيئاً آخر سوى هذه الخاصية الأساسية والعامة التي يملكها الوعي بأن يكون واعياً لشيء ما" كما كتب إدموند هوسرل أب الظاهراتية في كتابه *تأملات ديكارتية* -

Méditations cartésiennes (1929). كان ديكارت يتأمل الكوجيتو-
le Cogito (أنا أفكر)، لا يمكن بالنسبة لهوسرل أن نعزل "أنا أفكر" عن
الموضوع المفكر فيه: "أفكر في أمي، أفكر في مسألة رياضية، أفكر في
تفاحة..."

تفكيرنا مُوجَّه دائماً إذن نحو شيء ما. والأفكار الناتجة عنه لا هي
انعكاس للواقع، ولا هي مصطلحات تجريدية منقطعة عن علاقتنا
بالعالم. وهكذا لما أفكر في كلب (حيوان أليف له أربع أرجل، وينبح)
أو لما أرجع إلى أفكار أكثر تجريداً مثل الزمن (الذي نعيشه كمتتالية من
اللحظات لا نحصل كل منها إلا مرة واحدة)، المكان (المحسوس باعتباره
حجماً فارغاً ذي ثلاثة أبعاد بأعلى وأسفل ويسار ويمين) هذا الفكر
مرتبط بالعلاقات التي أقيمها مع العالم. إنها تُعبر عن تجربتي المعيشة
أكثر مما هي خصائص موضوعية للعالم.

هذا التمثيل المكتمل هو ما تُعبر عنه القصدية. استعار إدموند
هوسرل مصطلح "قصدية-intentionnalité" من عالم النفس فرانتز
برانتانو-Brentano الذي كان أستاذه.

انظر الحوار مع بيار جاكوب في هذا الكتاب.

جيمس، وليام (1842-1910)

طبيب وعالم نفس وفيلسوف أمريكي، أخ الكاتب هنري جيمس.
كان ذا ذهن مُتحمسٍ وانتقائي ومُنفتح على كل شيء. كان يريد أن
يُصبح رسّاماً ثم كيميائياً ثم طبيباً. بعد دراسته للطب اتجه في نهاية الأمر إلى
علم النفس الذي بدا له متوافقاً مع ذوقه ونزوعه للعلم والآداب. انضم
إلى جامعة هارفارد سنة 1872 أستاذاً للفيزيولوجيا وأسس أول مختبر
للفيزيولوجيا التحريية في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1875. ثم حرّر
كتابه مبادئ علم النفس-Principles of psychology (1890). لا

يَتَّسِمُ فكرُ وليم جيمس بوضوح داخلي كبير. هو ملاحظ مُنفتح على الواقع أكثر منه منظرًا مهتمًا بالمنطق الداخلي لنظام ما. أصبح أهم مُبسِّط للبراغماتية التي أسَّسها صديقه شارل ساندرس بيرس. دافع وليم جيمس عن "تجريبية جذرية": ينبغي أن تُثَمَّن الفكرة بناءً على نتائجها العملية. فعالية فكرٍ ما هي التي تُقرِّر صلاحيته أكثر ممَّا تفعل ذلك صحته. ينطبق هذا على العلم كما ينطبق على الأفكار الأخلاقية.

وليم جيمس من مضادِّي المثالية وخصومها (يعارض الميحية بشدة). ليست هناك وحدة ولا وجود منفصل عن الوعي بالنسبة له، الوعي "سيل" مستمرٍّ من الصُّور والتمثيلات المرتبطة بالتجربة. يعتقد وليم جيمس أنَّ للوعي "وظيفة تكيفية". إنَّها متوج للتعطُّل وهي مُفيدة للفرد في محيطه. أفكارنا وتأمُّلاتنا مُنتفاة طبقاً لوظائفها كبيرة كانت أم صغيرة. للأفكار قيمة أدائية، إنَّها تهدف إلى حلِّ المشاكل العملية.

أهمّ الأعمال: *Principes de psychologie* (1890), *Les Variétés de l'expérience religieuse* (1902), *Le Pragmatisme* (1907).

جانكليفيتش، فلاديمير (1903-1985)

لاحظ أحدهم عن موسيقى جون-سيباستيان باخ عند الانتهاء من عزف إحدى مقطوعاته "الصَّمت الذي يملأ الموسيقى من عنده أيضاً". هذا هو ربَّما الـ "لا شيء تقريباً" الذي تحدَّث عنه جانكليفيتش في كتابه: *Le Je-ne-sais-quoi et le presque rien* (1957). كان هاويًا للموسيقى ومُحبًّا لغابريال فولي وكلود دويبيسي وموريس رافال الموسيقيين الذين كتب عنهم كثيراً (*Debussy et le mystère de l'instant, Fauré et l'inexprimable, Ravel*). لن نستطيع أن نفهم جيّدًا فلسفته ومصطلحات "لا شيء تقريباً" و"لا أدري ما هو" دون رجوعٍ للموسيقى.

في نقطة البداية هناك سؤال هو: كيف نُعرِّف الوجود؟ أنا موجود، الأرض موجودة، هذا الكتاب موجود، لكن كيف نُحدِّد الوجود نفسه؟ الكائن كما يقول جانكليفيتش هو ما لا نعرف ما هو: شيء لا يمكن تحديده لكن نُحسُّ وجودَه (مثل لحن موسيقي).

تُقابل هذا الكائن كلاسيكيا بالـ "عدم"، أي الفراغ، اللاشيء، الصَّمت، غير القابل للوصف. لكن بين الكائن والعدم تظهر سلسلة من الظواهر الوسيطة التي تظهر أحيانا بصورة هاربة. هذا ما يُسمِّيه جانكليفيتش "لا شيء تقريبا" هذا الحرف الموسيقي الذي يفنى، هذا الصَّمت بين حرفين الذي هو غير ذلك. كلُّ كتاب *Le je-ne-sais-quoi et le presque rien* هو تأملٌ لصيغ الكائن الوسيطة بين الحضور والغياب، بين الكائن والعدم.

أهمُّ المؤلفات: *Ravel (1939), Traité des vertus (1949), Le je-ne- sais-quoi et le presque rien (1957), Debussy et le mystère de l'instant (19876).*

جوناس، هانس (1993-1903)

فيلسوف ألماني، تلميذ إدموند هوسرل ومارتن هايدجر. هو مؤلِّف كتاب المبدأ المسؤولية- (1979) *Le Principe responsabilité*. طرح فيه مسألة جديدة على الأخلاق هي مسألة المسؤولية إزاء الطبيعة. يضع المجتمع الحديث الطبيعة في خطر بفعل تطوُّر العلوم والتقنيات. بينما كانت الأخلاق التقليدية تتعلَّق بالعلاقات بين الناس أصبح الأمر يتعلَّق من الآن فصاعدا بالتفكير في مسؤوليتنا تجاه الطبيعة. وبينما كانت هذه الأخلاق تهتمُّ بالحاضر ينبغي لها اعتبارا من الآن الاهتمام بمسؤوليتنا نحو المستقبل. غير أنَّ خاصية المستقبل هي أنَّه غير معروف. كيف نتصرَّف إذن ونحن لا نعرف النتائج المستقبلية لأفعالنا؟ بـ "مبدأ

المسؤولية" يؤكد هانس جونس، وهو المبدأ الذي يفرض علينا المحافظة على الإنسانية المستقبلية.

كوجاف، ألكسندر (1902-1969)

كان ألكسندر كوجاف فيلسوفا وموظفا ساميا وجاسوسا، كل هذا في الوقت نفسه. وُلد في روسيا وتابع دراساته الفلسفية في ألمانيا ثم جاء ليستقر في فرنسا (مثل ألكسندر كويري الذي تزوج أخت زوجته سنة 1927). قام في بداية سنوات الـ 30 من القرن الـ 20 بشرح مُدهش لظاهراتية عقل هيغل. دافع فيه بقناعة عن أطروحة مُفاجئة: نهاية التاريخ التي أعلنها هيغل تتحقق تحت أنظارنا. سيادة الفرد التي تلقى الاعتراف بها في المجتمع الاستهلاكي تضع حداً للنضال من أجل الاعتراف الذي كان هيغل قد وصفه (الحَدّ) في فقرة من كتاب جدلية السيد والعبد. الفرد الملك هو نهاية العبودية والرق. هو أيضا نهاية التاريخ (1947, *Introduction à la lecture de Hegel*). سيستعيد فرانسيس فوكوياما هذه الأطروحة مُحدثا ضجة كبرى في كتابه نهاية التاريخ والرجل الأخير- 1992, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. أصبح كوجاف بعد الحرب موظفا ساميا في وزارة الاقتصاد -سيكون أحد مُفاوضي مشروع مارشال- وفي المجموعة الاقتصادية الأوروبية CEE. شك في كونه جاسوسا لفائدة الاتحاد السوفياتي فيما بعد.

كويري، ألكسندر (1892-1964)

من أصل روسي. غادر روسيا بعد الثورة وجاء ليستقر في فرنسا. هو مؤرخ وفيلسوف علوم، درس تحولات العلوم في فترة غاليليو في كتاب دراسات غاليلية-(1939) *Etudes Galiliennes*، ثم علم الفضاء المعاصر (cosmologie) في كتاب: من العالم المُغلق إلى الكون

اللامتناهي - (1957) Du monde clos à l'univers infini. ألكسندر كويري هو من الذين وضّحوا مقدار تطور الفكر العلمي داخل البنى الذهنية التي تُعيد إلى كلّ فترة بعض الظواهر "التي يمكن أن تكون موضوعا للتفكير" وأخرى لا يمكنها ذلك.

كوهن، طوماس س. (1922-1996)

فيلسوف ومؤرّخ علوم أمريكي. أثّجه بعد دراسة الفيزياء إلى دراسة تاريخ العلوم. تأثّر حينها ببعض المؤلفات في فلسفة العلوم الفرنسية. درّس في شيكاغو ثمّ في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا - Massachusetts Institute of technology (MIT).

كتابه الكبير *Les Structures des révolutions scientifiques* (1962)، مؤسّس لتيار "نسوي-relativiste" في نظرية العلوم. العلوم حسبه لا تتطوّر بصورة مستمرة، لكنّها تتطوّر "بقفزات". في كلّ عصر نلاحظ في الواقع وجود صيغة مُهيمنة أو "نموذج". النموذج هو مُدوّنة من الفرضيات مُهيكلّة فيما بينها وتُشكّل إطارا للتفكير لـ "جماعة" من العلماء في فترة مُعيّنة. عمل العالم الموجود ضمن نموذج ما لا يتمثّل في الشكّ في النّظرية بل في حلّ ألغاز (أو عقدة مُعقّدة-puzzle) في إطار هذا النموذج. العلم العادي يعمل على هذا النّحو حتّى تحلّ بهذا النموذج أزمة ليحلّ محلّه نموذج آخر. هكذا انتقلنا مثلا من فيزياء نيوتن إلى الفيزياء النسبية في القرن الـ 20.

انظر المقال: من نموذج إلى آخر عن كتاب طوماس س. كوهن: **بنية الثورات العلمية.**

لوفورت، كلود (المولود سنة 1924)

فيلسوف "السياسي". أنكر الفلاسفة الماركسيون مُطوّلا استقلالية

النظام السياسي في كل المجتمعات معتبرين أنَّ سلطة الدولة ليست في العمق سوى تعبير عن الطبقة المهيمنة، والسياسة بنية اقتصادية كبرى، وبهذا لم يكن بوسعهم تأمل لا طبيعة الظواهر الشمولية ولا طبيعة الديمقراطية.

تقبل الديمقراطية "الانقسام الاجتماعي" بتعبير ك. لوفورت، أي هذا الفصل بين مختلف المستويات: بين المجتمع المدني والدولة، بين الحياة الخاصة والحياة العامة، بين الطبقات الاجتماعية المتخصصة، وضمن الدولة بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. في: *La Complication. Retour sur le communisme* (1999)، ينتقد لوفورت أطروحات المثاليين الذين يشرحون الشيوعية انطلاقاً من الإيديولوجيا فقط.

انظر المقال: اختراع السياسي: حوار مع كلود لوفور-

.Claude Lefort

لوفيناس، إيمانويل (1905-1995)

تتعلق فلسفة إيمانويل لوفيناس بالمصادر السامية لحدسنا الأخلاقي، ولا سيما بخصوص وجود آخر، (الكليّة واللاهائية، *Totalité et 1961*، *Infini*). ألهمت ظاهراتية هوسرل وهايدجر والفكر التلمودي اليهودي لوفيناس في فلسفته هذه.

أهم المؤلفات: *Humanisme de* (1947)، *Le temps et l'autre*

l'autre homme (1972)، *Les Imprévus de l'histoire* (1994).

ليوتار، جون-فرانسوا (1924-1998)

بعدما شارك في تأسيس جماعة: اشتراكية أم بربرية مع كورنيليوس

كاستورياديس وكلود لوفورت، وتأليف كتاب *Autour de Marx et*

(1973) *de Freud*، ابتعد جون-فرانسوا ليوتار عن الماركسية وأصبح مُفكِّرَ ما بعد الحداثة (*La Condition postmoderne*, Minuit, 1979; *Le Postmodernisme raconté aux enfants*, *Moralités postmodernes*, 1993). يُحدِّد ما بعد الحداثة بأنه فترة من التاريخ المعاصر مطبوعة بـ "انتهاء الحكايات الكبرى" للحداثة، أي الإيمان بفضيلة التقدم وبالعقل والمستقبل الأفضل. انظر ما بعد الحداثة في هذا الجدول. انظر المقال: ما المقصود بما بعد الحداثة؟

ميرلو-بونتي، مورييس (1908-1961)

كان إلى جانب جون-بول سارتر أكبر وجوه الفلسفة الفرنسية في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. أسَّسَ معاً مجلة *الأزمة الحديثة* - *Les Temps modernes*. كان أستاذاً في الكوليج دو فرانس -معهد فرنسا. فيلسوف الظاهرية التي اهتمت باستكشاف العلاقة التي يُقيِّمها الإنسان مع العالم.

في كتابه: *ظاهراتية الإدراك - Phénoménologie de la perception* (1945) والمرئي واللامرئي - *Le Visible et l'invisible* (1964)، يُدكِّر م. ميرلو-بونتي بأنَّ تجربتنا للعالم هي في البداية جسمانية. إدراكنا للواقع مرتبط حميمياً بهذا الجسم. نستطيع القول أنَّ ميرلو بونتي أعطى صيغة فلسفية للنظريات النفسية التي لا تنظر إلى الإدراك باعتباره تصويراً للواقع وإنما باعتباره "هدفاً" في الأفق.

تساءل في كتابه *Humanisme et terreur* (1947) و *Les aventures de la dialectique* (1955)، عن المشروع الثوري وترك إثر ذلك الماركسية. بدأت في هذه الفترة خلافاته مع صديقه جون-بول سارتر.

قضية الفكر/الروح والجسد/Mind/body problem

تتعلق قضية الجسم والفكر/الروح mind/body problem في فلسفة الروح بالربط بين الدماغ والعقل والمادة والأفكار: هل يمكننا اختزال الحالات الذهنية في مسارات فيزيائية؟ تتحدّد وضعيات عدّة - الثنائية والذهنية والمادية والوظيفية - بالإجابة عن هذا السؤال. انظر المقال: من الدماغ إلى الفكر/الروح: النقاشات المعاصرة حول الروح والبدن.

ميسراحي، روبير (المولود سنة 1926)

فيلسوف السّعادة وفرحة العيش على وتيرة سبينوزا. تتكئ السّعادة على تحوّل تمثيلاتنا، وعلى ممارسة الفرد لحريته، وحبّ الآخر (Traité du bonheur 1981 و 1983). انظر المقال: بناء السّعادة الخاصّة.

مورين، إدغار (المولود سنة 1921)

عالم اجتماع وفيلسوف، اهتمّ بتأسيس منهج فكري يسمح بمواجهة تعقيد الواقع (تعُدديّة المنطقيات التي تتداخل، الاحتمية، التنظيم الذاتي، التفاعل بين الفاعل والموضوع). أهمّ المؤلفات: علم مع وعي (1982) Science avec conscience، La Méthode (4vol., 1977-1993). انظر المقال: نحو نموذج جديد.

نيتشة

فريدريك نيتشه (1844-1900) هو فيلسوف "العدمية الأكيدة" والإرادة. تُعارض آثاره بشكل جذري التقاليد الكانطية والهيكلية. الواقع بالنسبة لنيتشه لا هو واقع ولا هو في صيرورة: إنّه متاليات من

الظواهر المعيشة والمدرّكة ذاتيا من طرف الأفراد. إذن لا توجد حقائق أو قيم في ذاتها: يتمثل الكائن في إرادته. يُطلق نيتشه اسم الـ "عدمية" على الأديان والعقائد التي يشيّد بها الإنسان لنفسه ليهرب أمام رغبته في العيش. لكن مع "موت الإله" ضاع معنى هذه الأديان. محكوم على الإنسان أن يعيش مبتكرا وشاعرا، وأن يؤكّد ذاته بذاته.

عدمية

العدمية حركة فكرية عميقة التشاؤم والخيبة، تبلورت بداية في أوروبا في نهاية القرن الـ 19. نقطة انطلاقها هي تحقّقها من "موت الإله". إذا كان الإله قد مات كما يؤكّد نيتشه (Le Gai Savoir, 1881-1887) فالعالم إذن ليس له معنى. لا توجد آخرة وليست هناك أسس نهائية لقيمنا. لا يمكننا الإيمان بشيء (تعني كلمة nihil في اللاتينية لا شيء). تنادي العدمية إذن بخلو القيم السّامية وفراغها: الله، الحقيقة. يمكن أن تقود العدمية إلى اليأس وإلى الشعور بالعبثية وإلى الوقاحة أو إلى شكل من الفوضوية الفكرية التي تُدعّم مثل إحدى شخصيات دوستوفسكي فكرة أنّه إذا كان "الإله قد مات" فإنّ "كلّ شيء مسموح به" حينئذ.

اسمية-nominalisme

"أرى الحصان جيّدا، لكنني لا أرى (الحصانية-chevalité)" بهذا صرّح الفيلسوف اليوناني أنتيستينوس-Antisthène معارضا الفكرة التي ترى بأنّ للمبادئ الكونية التي نلجأ إليها عند التفكير حقيقة ما. المصطلحات المستعملة في الفلسفة ليست بالنسبة للاسمية سوى كلمات وعلامات وأصناف لسانية. وبما أنّ الحقيقة ليست مُشكّلة إلاّ من

فرديات، فإنه ليس منظورا إلى كلِّ صنف عام وتجريدي حينئذٍ إلاَّ على أنَّه بناء لغوي يتضمَّنُه اسم. المصطلحات ليست سوى أدوات للفكر. ظهرت الاسمية في العصور القديمة وانتشرت في العصر الوسيط (روسلان-Roscelin، وأبيلار-Abilard، وغيوم دو كهام-d'Ockham)، واستمرَّت طوال العصر الكلاسيكي (مع كوماس هوبز-Hobbes، وجون لوك-Locke، وإيتيان كونديلاك-Condillac، وجورج بيركلوي-Berkeley). ووجدت في القرن الـ 20 بعض الاهتمام من فلسفات اللغة الأنجلوسكسونية التي ترى بأنَّ كلَّ معارفنا مدينة لنظام من المصطلحات التي لا قيمة لها سوى كونها علامات. (ويلار ف. كوين).

بيرس، شارل-ساندرس (1839-1914)

فيلسوف ومنطقي أمريكي. كان مؤسس البراغماتية مع وليم جيمس. هو أيضا أب السيميائية (علم العلامات). شارل ساندرس بيرس هو منطقي أولا، دخل الفكر من باب المنطق. أسس نظرية "أصناف العقل" الدقيقة جدا والتي أعيدت صياغتها مرات عديدة. ومنها انبثق علم الإشارات (السميائيات).

العلامة نفسها مُشكَّلة من ثلاثة أقسام: العلامة في حدِّ ذاتها والموضوع الذي تحيل إليه والأداة المُفسِّرة التي تُحقِّق الوساطة بين العلامة والموضوع. الرباط الموحد بين العلامة والموضوع ليس أحادي الجانب، فبإمكان العلامة الواحدة الإحالة إلى أشياء عدَّة. وهكذا فإنه بإمكان كلمة "جذر" مثلا أن تُحيلنا إلى أفكار كثيرة: فكرة الأصل وفكرة جذوع النباتات وجذع الأسنان، الخ.. ليس هناك انغلاق للمعنى إذن. نظام العلامات غير مُغلق، إنه يُحيل دائما إلى مجموعة دلالات جديدة.

في: بحث عن منهج- (1839) *Search for a méthode* أدخل ش. س. بيرس للمرة الأولى منهج البراغماتية (وإن كان المصطلح لم يظهر بعد). أكد فيه مُضادًا لديكارت أن شرطَ جعل أفكارنا واضحة ليس البدهة- *évidence* وإنما التأكد من ذلك بالتجربة.

لم ينشر بيرس في حياته سوى كتاب واحد هو: *Recherches photométriques* (1878)، وهو مجموعة مقالات في الفلك والجيوفيزياء والرياضيات. كُتِبَ الأخرى هي مجموعات مقالات نُشرت بعد مماته. منها: في البحث عن منهج- *A la recherche d'une méthode* (1885-1911), *Ecrits sur le signe* (1867-1893).

ظاهراتية

تيار فلسفي أوروبي أسَّسه إدموند هوسرل (1859-1938). تقترح الظاهراتية عنده طريقا جديدا للمعرفة الفلسفية ينفصل بوضوح عن العلم والعلوم الإنسانية. يزعمُ العلمُ معرفة العالم موضوعيا: الكواكب والصُّخور والنباتات والغيوم والعصافير. أمَّا علم النفس فقد أراد فهمَ الظواهر الذاتية: الإدراك والرغبات والذِّكاء. والحال أن هناك ظواهر أخرى لا تنتمي كما يقول هوسرل إلى أيٍّ من الصنِّفين السابقين كالأعداد والزَّمان والمكان فلا هي أشياء موضوعية ولا هي مُدركات ذاتية (وإذن فهي مختلفة من شخص إلى آخر). هذه الظاهرة موجودة في علاقات الإنسان بالعالم. ترفض المقاربة الظاهراتية التقسيم فاعل/موضوع وتهمُّ بتجارب الفاعل المعيشة باعتبارها مُوجَّهة نحو العالم. يتحدَّث إدموند هوسرل عن قصدية للتعبير، عن هذه العلاقة الكاملة التي يُقيمها الإنسان مع الأشياء. فتمثالٌ ما مثلا أو لحن موسيقي ليست لها قيمة باعتبارها أشياء في حدِّ ذاتها، إنَّها لا تأخذ معناها إلا بوجودنا وتثميننا لها، ولكي نعبُر إلى دلالتها العميقة ينبغي ابتكار إجراء فكري جديد: الظاهراتية.

فلسفتا هايدجر وهانس-جيورج غادامير منبثقتان عن الإرث الظاهراتي (حتى وإن اتُبع كلُّ منهما طريقا خاصاً به بمعزل عن الأستاذ). ألهمت الظاهراتية في فرنسا مباشرة مؤلفين مُحترمين أمثال مورييس ميرلو-بونتي وجون بول سارتر وإيمانويل لوفيناس وبول ريكور وجون-توسان دوسانتي. انظر تعريفات المذكورين في هذا الجدول.

وضعية

الوضعية فلسفة للعلم ظهرت في القرن الـ 19 ترفض الميتافيزيقا باعتبارها مُمارسة "نظرية" خالصة لا يمكنها إفادتنا بأي شيء صلب ومتين. بإمكان العلم وحده تزويدنا بالمعارف الصالحة والمفيدة لأنّه يقوم على ملاحظة الظاهر ونتائج التجارب.

كان أوغست كومت أول من استعمل مصطلح "وضعية" للإشارة إلى مذهبه. ثمّ جاء بعد ذلك مصطلح "وضعية منطقية" مرتبطاً بحلقة فينا للإشارة إلى مجموعة مناطق وفلاسفة مُستقرّين في فينا. أكّدت الحلقة أيضاً رغبتها في إنشاء علمٍ مُوحّد يرفضُ الميتافيزيقا ويستند إلى نموذجين من المعارف: تلك المؤسسة على الظواهر والأحداث (الوضعية) وتلك المؤسسة على الحقائق المنطقية (ومن ثمة ظهر مصطلح "الوضعية المنطقية"). انظر حلقة فينا في هذا الجدول.

ما بعد الحداثة

كتب فرانسوا ليونار قائلًا في كتابه Le postmodernisme expliqué aux enfants: "أوشويتز"⁽¹⁾ هو الجريمة التي تفتتح

(1) هو أشهر المحتشدات/المعتقلات التي جمعت فيها النازية اليهود أثناء الحرب العالمية الثانية ويوجد في بولونيا. يتخذونه إلى اليوم رمزا لمعاناتهم ولما يُسمّونه بالهولوكست. المترجم.

ما بعد الحداثة". كانت الحداثة التي بدأت مع النهضة وانتشرت مع فكر الأنوار تؤمن بالعقل، وكان عليها أن تقضي على العقائد (والخرافات) القديمة وأن تأتي مع العلم والتقنيات بالتقدم الاجتماعي والاقتصادي. غير أن الكوارث التي سببتها التقنيات العلمية وفضاعات الحروب العالمية والنازية وضعت حدًا للحكاية الكبرى "métarécit" للحداثة: أي الإيمان بالتقدم لا يزول وغير قابل للدحض.

عرفت فكرة ما بعد الحداثة أوجَ ازدهارها في الولايات المتحدة الأمريكية ابتداءً من سنوات الـ 80 من القرن الـ 20. تتضمن ما بعد الحداثة في الصعيد الاجتماعي نقد العلم والفكر الغربي باعتبارها قيمة راقية. إذن تجعل الثقافات والقيم في المستوى نفسه. تمدح الاختلاط وتزواج الأنواع.

انظر المقال: ما المقصود بـ "ما بعد الحداثة"؟

بوتنام، هيلاري (المولودة سنة 1926)

أستاذ الرياضيات الحديثة والمنطق في هارفارد، هو أحد منظري العلوم المعرفية وفلسفة العقل. يتبنى مثل ريتشارد رورتي نظرة إلى العلم والمعارف موروثة عن البراغماتية. العلم لا يصل إلى الحقيقة: بل يتقدم بالبحث الصحيح بقدر ما، نحو معارف صحيحة أو خاطئة بقدر كبير أو قليل مقتبسة أو نافعة. يصلح هذا المنهج لعلوم الطبيعة بمقدار ما يصلح به للعلوم الاجتماعية والفلسفة.

أهم المؤلفات: أوراق فلسفية - (3 vol., *Philosophical papers* 1975-1983، التمثيل والحقيقة - (1988) *Representation and Reality*).

كوين، ويلارد فان أورمان (المولود سنة 1908)

أمضى هذا الفيلسوف الأمريكي كل فترة خدمته في هارفارد.

تناولت أبحاثه المنطق ونظرية المعرفة. هو تلميذ رودولف كارناب وينتمي إلى تيار "الوضعية المنطقية-positivisme logique"، ومع ذلك فقد وجه ضربة قاسية للنسخة الراديكالية من التجريبية في مقال كتبه سنة 1951 وعنوانه بـ "العقيدتان الاثنان للتجريبية- The two Dogmas of Empirism"، وفيه يرفض التعارض الكلاسيكي بين المعارف التحليلية (المؤسسة على الاستنتاج المنطقي) والمعارف التجريبية (المؤسسة على التجربة). ويؤكد من جهة أخرى أنه لا يمكن أبداً لمُقترح نظري أن يُثبت إثباتاً كاملاً بالتجربة. وبعبارة أخرى فإن أي تجربة كانت ليست دائماً مُقنعة تماماً وحاسمة، ولا تكفي لإثبات نظرية أو نقضها، وهو ما تُسميه بـ "فرضية ديهام-كوين/Duhem-Quine" باسم الفيلسوف الفرنسي ييار ديهام (1861-1916) الذي صاغ الفكرة نفسها في بداية القرن.

أهم المؤلفات: *From a Logical point of view* (1953), *Word and Object* (trad. Française: *Le mot et la chose*, 1960), *Philosophie de la logique* (1970), *The Time of my Life an autobiography* (1985).

راولس، جون (المولود سنة 1921)

فيلسوف أمريكي. أحدث كتابه *نظرية العدالة - Théorie de la justice* (1971) دوياً غير عادي في عالم الفلسفة الأنجلوسكسونية. هدف هذه الدراسة هو تأسيس تيار اجتماعي عادل يوفق بين الحرية والعدالة. منهجها: بناء خيال يكون فيه الأفراد الموضوعون في "مواقف أصلية"، أي أحرار ومتفردين، مُكلفين بتحديد قواعد المجتمع الذي ينبغي إحداثه.

انطلاقاً من وضعية كهذه، استنتج ج. راولس أن كل إنسان سيبحث عن صهر النظام الأكثر عدالة ممكنة. يستجيب هذا النظام لمبدأين: "مبدأ الحرية" يؤكد المساواة في الحقوق في مجال العبور نحو

الحريات الأساسية. المبدأ الثاني: "مبدأ الاختلاف" يتسامح مع التفاوتات لكن ببعض الشروط. الشرط الأول هو أنه ينبغي أن يكون العبور إلى الوضعيات المميزة مفتوحا للجميع: تكافؤ الفرص وتساوي الحظوظ إذن يجب أن يكون مضمونا. الشرط الثاني هو أنه على المجتمع أن يساعد الأكثر حرمانا، وأن يعمل على تحسين أحوالهم قدر الإمكان في إطار هذا المجتمع. تُبرر نظرية راولس إذن اللجوء إلى إعادة توزيع لفائدة الأكثر حرمانا بالاستناد إلى صيغة تمييزية خاصة بنظرية الاختيار العقلاني، وهي نظرية العقد الموقع بحرية بين الأفراد العقلانيين.

وُجّهت انتقادات عدّة لهذه النظرية. على يسارها وجه لها الجماعاتيون مهمة تنصيبها الفرد عمودا أساسيا للمجتمع، في وقت تُشكّل فيه الجماعات خليته الأساسية. اهتم راولس بالردّ على هذه الانتقادات في كتاب الليبرالية السياسية - Political Liberalism (الترجمة الفرنسية: (Le Libéralisme politique, 1993).

انظر المقال: الحرية والمساواة، كتاب جون راولس: نظرية العدالة.

ريكور، بول (1907-1993)

وريث الظاهراتية. نشر أعمالا ومؤلفات كثيرة، القاسم المشترك بينها هو تأمل الفعل الإنساني. أهم المؤلفات:

LE Conflit des interprétations (1969), Temps et Récit

(1983-1985), Soi-meme comme un autre (1990).

انظر المقال: معرفة الذات وأخلاق الفعل.

رورتي، ريتشارد (المولود سنة 1931)

فيلسوف أمريكي. منظر "البراغماتية الجديدة -

néo-pragmatisme". تأثر بجون ديوي وبالفلسفة التحليلية في الوقت

نفسه. لا توجد بالنسبة للبراغماتية حقيقة مُطلقة وكونية، بل معارف ناجعة بمقدار ما، ونافعة بمقدار ما.

بالطريقة نفسها لا توجد بالنسبة لجهاز ما "صحة تامة" في المطلق، لكن حالات يكون فيها على ما يرام جسديا، نسبيا (والعكس أيضا فقد يكون مريضا).

براغماتية رورتي مدرسة نسبية. لا يمكن للمعارف والنظريات والعلوم عنده أن تزعم كونها "مرآة للحقيقة". إنها تشكيلات إنسانية ذات نجاعة نسبية، ذات مقادير متفاوتة.

فلسفة رورتي البراغماتية هي فلسفة الديمقراطية وحرية النقاش التي ترفض كل نظرة لحقيقة أو سعادة مُطلقة. ومن ثم جاءت السخرية التي ننظر بها إلى حقائق تزعم أنها كونية.

أهم المؤلفات: *L'Homme spéculaire* (1990), *Conséquence du pragmatisme* (1972-1980), *L'Espoir au lieu du savoir*.
Introduction au pragmatisme (1995).

سارتر، جون-بول (1905-1980)

هو مُمثل الفلسفة الفرنسية لفترة ما بعد الحرب. فيلسوف وكاتب ومُفكر ملتزم. فلسفته الوجودية هي بالضبط الالتزام والحرية. يرفض ج. ب. سارتر كل نظرة "طبيعية-naturaliste" وحتمية للإنساني تحبس ضمن قدر/مصير يتجاوزه. فلا الله ولا الطبيعة ولا كل القوانين تحكم على الإنسان بما ينبغي عليه أن يكونه أو بما ينبغي له فعله. ليس للحياة الإنسانية معنى ولا جواز، وهذا سبب إضافي للانتفاع منها قدر الإمكان! هذا الجواز أو "الاصطناعية" هي أساس الحرية الإنسانية لكنّها مصدر قلقها أيضا.

هل بإمكاننا حقاً أن نعرف وجودية ج. ب. سارتر دون معرفة الشخص نفسه؟ الكاتب المتصور^(*)/البوليمي-boulimique، المناضل الملتزم، الجذّاب، العقل المتمرد على الأعراف والقوانين؟ كان مفتونا بالحياة، صعب الانقياد للأعراف الاجتماعية. لن يقبل أن "يُنصَّب" أبداً أستاذاً أو ربّ عائلة أو أكاديمياً. رفض من جهة أخرى جائزة نوبل في الأدب سنة 1967. لنذكر هنا أن الوجودية شكّلت في سنوات الـ 50 من القرن الـ 20 موضة وطريقة معيشة.

أهمّ المؤلفات الفلسفية:

L'Etre et le Néant (1943), L'existentialisme est un humanisme (1946), Critique de la raison dialectique (1960).

شميدت، كارل (1888-1985)

تلميذ ماكس وير. يُحدّد كارل شميدت فيلسوف القانون والسياسة، السياسة كفن لتشكل جماعة سياسية بتمييزه بين الصّديق والعدوّ.

سيرل، جون روجرز (المولود سنة 1932)

فيلسوف أمريكي، تلميذ جون ل. أوستن. في كتاب أفعال الكلام-*Les Actes de langage (1969)*. يُدافع سيرل عن نظرية "براغماتية" للكلام. الكلام بدايةً، ليس نظاماً من الرموز التي تحمل دلالات في ذاتها: إنّه أداة للتبليغ تُنَجِّج آثاراً. التبليغ هو بثُ معلومات وخطابات تُعدّل الحقائق ولها أثر مُعيّن على المُتلقي. الكلام ليس صحيحاً أو خاطئاً، بل هو مؤثّر أو غير مؤثّر.

(*) الضور-البوليميا/boulimie تصاعّد مرضي للشهية والنهم تصحبه اضطرابات نفسية. المترجم.

أهم المؤلفات:

Les Actes de langage (1969). *Sens et Expression* (1982).
Du cerveau au savoir (1985). *La Redécouverte de l'esprit*
(1994).

سار، ميشال-Serres (المولود سنة 1930)

فيلسوف ومؤرخ. بيّن وهو مُبحر في عوالم الفكر كيف تُثري المعارف من اللقاءات والتقاطعات واختراق حدود التخصصات فيما بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية وبين الثقافة العلمية والإنسانية. نظرته إلى الفكر بعيدة بمقدار كبير جدا عن أن يكون عالما مُغلّقا مُطهّرا وتجريديا. المعرفة العلمية موجودة في الثقافة، والمعارف مرتبط بعضها ببعض، والأفكار تدور والأنساق النظرية مفتوحة دائما. المهم، إن الفكر موجود تحت خط هرمس-Hermes إله الإتصال (Hermes, 5 vol., 1969-18). يُثمن تصوّره للتربية والثقافة الاختلاط وتزاوج الأنواع والتنوع (Les *Cinq Sens*, 1985; *Le Tiers instruit*, 1991).

رواقية-Stoïcisme

الرواقية مذهب أخلاقي وفلسفي كان له تأثير كبير في القدم. لا يتعلّق هذا التيار الفكري بفيلسوف أو مذهب واحد، بل بحركة فكرية واسعة امتدّت طوال خمسة قرون وتضمّن مؤلّفين يونانيين (زينون الستيومي نسبة إلى مدينة ستيوم-Cittum، وأنتيباتر الطرسوسي "نسبة إلى مدينة طرسوس في تركيا حاليا-المترجم") ورومانيين (منهم سينيكا وإبيكتوس والإمبراطور مارك أوريل).

في المستوى النظري، الرواقية هي أحد أشكال "الطبيعية-naturalisme". العالم مادي فقط ومحكوم بقوانين. في الجانب

الأخلاقي تنادي الرواقية بحياة "بسيطة وطبيعية". العيش الحسن هو العيش في انسجام مع الطبيعة، ولذلك يجب أن يتحكم الفرد في شهواته وخيالاته وكلّ نتاج الخيال الذي جعلنا نضلّ الطريق.

ستراوس، ليو (1889-1973)

فيلسوف ألماني. بعد دراسته في ألمانيا التي تأثّر فيها تأثراً عميقاً بهيدجر، هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية في سنوات الـ 30 من القرن الـ 20. احتفظ من هيدجر بنقد أوهام الحداثة والتقدم. رفض رغم تشاؤمه التنازل لصالح العدمية. خصّص جزءاً من وقته لإعادة قراءة المؤلفين الكلاسيكيين أمثال أفلاطون وماكيافيلي ومونتيسكيو الخ، واستقى منهم أفكاراً قال إنّها خالدة فيما يتعلّق بالظروف السياسية للعيش المشترك. والواقع أنّ ليو ستراوس يرفض تاريخانية هيدجر التي ترى أنّ لكلّ فترة مشاكلها. يعتقد بوجود "حقّ طبيعي" يسمو بتنوّع المجتمعات. ليو ستراوس الذي تغلّب عليه المحافظة هو في الوقت نفسه معارض للاستبداد ومتشائم إزاء الديمقراطية ويصدر أحياناً أحكاماً قاسية على "استبداد العدد الأكبر". يقوّد هذا الشدّ/الضّغط بين الديمقراطية والتسلّط المحلول بصورة سيّئة إلى صياغة مفهوم ارسقراطي للسياسة. المؤلّف الأساس: القانون الطبيعي والتاريخ - (1949) Droit naturel et histoire.

بنوية

استُعرِ مصطلح البنوية الشكلية من لسانيات فرديناند دو سوسير (1857-1913) وطُبّق في مجموع العلوم الإنسانية انطلاقاً من سنوات الـ 1940 و1950 من القرن الـ 20. استعمله كلود ليفي ستراوس - Lévi-Strauss في الأنثروبولوجيا ورولان بارت - Barthes في نظرية

الأدب وجاك لاكان-Lacan في التحليل النفسي وجون بياجيه-Piaget في علم النفس، جعل منها كلٌّ منهم -وبطريقته الخاصة- الأداة الأساس لتحليله. فلسفياً، تتضمن الفكرة البنوية كما تبلورت في السنوات المذكورة مبدأً أن معنى الكلمات والأفعال والأفكار يتأسس على أرضية قواعد تبنين (تشكل) شكلانية تُمارَس قبل وعي الفاعل. المعنى إذن، هو نتاج نظام مخفي لا علاقة له لا بالنوايا الإنسانية ولا بالمحسوس. توصف البنوية أحياناً بأنها مضادة للإنسانية نتيجة اهتمامها القليل بالفرد وكفاءاته المعرفية وقدراته على الحكم. بدأ تأثير البنوية في الانحسار بعد 1975.

فلسفة إلهية-Théodicée

مفهوم ابتكره غوتفريد ويلهلم لايبنيـز-Leibniz (1646-1716)، يشير إلى تبرير (البرهنة) طيبة الله برفض الحُجج الآتية من وجود الشرّ.

منعطف لساني

تُشير بهذه العبارة إلى إعادة توجيه الفكر الأنجلوسكسوني نحو مسائل اللغة انطلاقاً من الحرب العالمية الثانية بدفعٍ من فكر ويتجونستاين وويلارد ف. كوين.

تسامي

نظام راقٍ للحقيقة يوجد فوق العالم المحسوس. غالباً ما يُستعمل هذا المفهوم للإشارة إلى الألوهية.

نفعية-Utilitarisme

مذهب أخلاقي بلوره جيريمي بنتهام-Bentham (1748-1832) وجون ستيوارت مل-Mill (1802-1873). يرى هذا المذهب أنّه لا

يمكن الحكم على فكرة ما بأنها حسنة أو سيئة إلا بحسب نتائجها على سعادة الأفراد المعنيين. فيما وراء هذا المبدأ المشترك، كانت مسألة معرفة السعادة، سعادة الفرد هي أم سعادة المجموعة وبأي معيار نقيسها، موضوعا لدراسات عديدة. بقياسهما السعادة على أنها مُعطى كمي يمكن جمعه (حسابه) "أي مصلحة"، أدخل بينتهما ومل النفعية إلى حقل الاقتصاد السياسي. النسخة الحديثة للنفعية تُعرّف السعادة بأنها مجموعة من تفضيلات الأفراد، (تفضيلات نسبية).

وايل، إريك (1904-1977)

في كتابه الفلسفة السياسية- (1956) Philosophie politique يُبيّن ويل-Weil بأن الدولة بدلا من أن تتصرّف كعامل "عقلاني" مُمثّل للمصلحة العامة (كما كان يتصورها هيجل) أصبحت مؤسسة عاقلة تسمح بتوظيف مجموعة سياسية واتخاذ قرارات.

ويتجونستين، ليدوفيج (1889-1951)

أثر فكر ل. ويتجونستين الذي عبّر عنه في كتابه: نشرة منطقية فلسفية 1923- *Tractatus logico-philosophicus* تأثيرا قويا في تيار الوضعية المنطقية حلقة فيينا. معرفتنا للواقع مدينة للغة. والحال أن اللغة تستند إلى تسلسلات/ترابطات منطقية واضحة فيما بينها، غير أنها لا تعكس بنية العالم إلا بالصدفة. معظم خطاباتنا عن العالم هي في قاعدة عامة غير قابلة للتأكد منها. لا يهدف دور الفكر الأصيل إلى الوصول إلى معرفة حقيقية، بل إلى الكشف عن (توضيح) مقترحات كلامنا.

أعاد ويتجونستين في كتاباته المتأخرة النظر في رؤيته للغة- الصورة. تناول اللغة من زاوية وظيفتها الإبلاغية/الاتصالية. لسيّت اللغة

مُوجَّهة لتمثيل العالم، بل هي مُوجَّهة في معظم الأحيان إلى التصرف في الآخرين. ستكون هذه الفلسفة "الثانية" لويتجونستين مصدر فلسفة اللغة الأنجلوسكسونية ونظرية أفعال الكلام التي دافع عنها جون ل. أوستن-Austin وجون سيرل-Searl.

انظر حلقة فيينا في هذا الجدول.

انظر المقال: لودفيج ویتجونستين: الفيلسوف الراديكالي.

ببليوغرافيا عامة

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

اخترنا هنا المؤلفات التي تعرض تيارات الفكر الفلسفي ونزعاته. أمّا المؤلفات الكبرى للفلاسفة الكبار في زماننا فهي مذكورة في جدول الكلمات المفاتيح.

الفلسفة المعاصرة Philosophie contemporaine

- J-M. BESNIER, *Histoire de la philosophie moderne et contemporaine* (1993), réed. Le Livre de poche, 2 vol., 1998.
- R. BODEI, *La Philosophie au XXe siècle*, Flammarion, coll. Champs, 1999..
- C. DELACAMPAGNE, *Histoire de la philosophie au XXe siècle*, Seuil, 1995.
- G. HOTTOIS, *De la renaissance à la postmodernité. Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*, De Boeck Université, 1998.
- J. LACOSTE, *La Philosophie au XXe siècle*, Hatier, 1988.
- J. ROMAN, *Chronique des idées contemporaines. Itinéraire guidé à travers 300 textes choisis*, Bréal, 1995.
- J. RUSS, *La Marche des idées contemporaines*, Armand Colin, 1993.

الفلسفات الغربية Philosophies occidentales

- G. DELADALLE, *La Philosophie américaine*, De Boeck, 1998.

- V. DESCOMBES, *Philosopher par gros temps*, Minuit, 1989.
- D. FOSCHEID (dir), *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Puf, 1993.
- A. GUY, *La Philosophie en Amérique latine*, Puf, coll. Que sais-je?, 1977.
- A. KLIBANSKY et D. PEARS, *La Philosophie en Europe*, Folio Gallimard, 1993.
- M. MEYER (dir), *La Philosophie anglo-saxonne*, Puf, 1994.

Philosophie de l'esprit فلسفة العقل

- P. ENGEL, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, La Découverte, 1994.
- J.-N. MISSA, *L'Esprit-cerveaux. La Philosophie de l'esprit à la lumière des neurosciences*, Vrin, 1993.
- D. PINKAS, *La Matérialité de l'esprit, un examen critique des théories contemporaines de l'esprit*, La Découverte, 1995.

Philosophie morale فلسفة الأخلاق

- N. BARAQUIN, *Les Grands Courants de la morale*, Armand Colin, 1998.
- M CANTO6SPERBER (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Puf, 1996.
- J. RUSS, *La Pensée éthique contemporaine*, Puf, 1994.
- P. SINGER, *Que dois-je faire?* , Bayard, 1997.
- "Les nouvelles morales éthique et philosophie", Magazine littéraire, numéro double, janvier 1998.

Philosophie politique فلسفة السياسة

- P. RAYNAULD et S. RIALS, *Dictionnaire de philosophie politique*, Puf, 1996.
- M. TERESTCHENKO, *Philosophie politique*, 2 vol., Hachette, 1994.
- "Le renouveau de la philosophie politique", Magazine littéraire, numéro double, octobre 1999.

Crise de la Raison أزمة العقل

- M.M. CARRILHO, *Rationalités. Les avatars de la raison dans la philosophies contemporaines*, Hatier, 1997.
- B. SAINT SERNIN, *La Raison au xx^e siècle*, Seuil, 1995.

Philosophie des sciences فلسفة العلوم

- D. LECOURT, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Puf, 1999.
- R. NADEAU, *Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie*, Puf, 1999.

الفلسفة العبثية وقليلة الحياء

Philosophie iconoclaste et impertinente

- J. BAILLET et J.-P. DEAMARE, *Examen critique et raisonné des philosophes contemporains, de leurs doctrines et options*, Les Belles Lettres, 1999.
- F. SAVATER, *Dictionnaire philosophique personnel*, Grasset, 1999.

Dictionnaires et encyclopédies القواميس والموسوعات

- S. AUROUX et Y. WEIL, *Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie*, Hachette, 1991.

- N. BARAQUIN, et coll., *Dictionnaire des philosophes*, Armand Colin, 1997.
- D. HAUISMAN, *Dictionnaire des mille œuvres clés de la philosophie*, Nathan, 1993.
- D. HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, 2 vol., Puf, 1984, réed. 1993.
- A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle* (vol. I. *L'Univers philosophique*; vol. II. *Les Notions philosophiques*; col. III. *Les Œuvres Philosophiques*; vol. IV. *Le Discours de philosophie*), Puf, 1990-1992.
- D. KAMBOUCHNER (dir.), *Notions de philosophie*, 3 vol., Folio Gallimard, 1995.

عن تعليم الفلسفة Sur l'enseignement de la philosophie

- L. FERRY et A. RENAUT, *Philosopher à 18ans*, Grasset, 1999.
- F. MARCHAL (coord.), *L'Enseignement de la philosophie à la croisée des chemins*, CNDP, 1994.
- L. PINTO, *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophies dans la France d'aujourd'hui*, L'Harmattan, 1987.
- B. POU CET, *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire, 1860-1990*, CNRS Editions, 1999.

فهرس موضوعاتي

| | |
|------------------------------|------------------------------------|
| Abstraction | تجريد |
| Achromatopsie | عمى الألوان |
| Action | عمل |
| Alchimie | خيمياء/كيمياء |
| Aliénation | اغتراب (اختلال) |
| Amour | حب |
| Analogie | تمائل/مماثلة |
| Anarchisme | فوضوية |
| Animaux | حيوانات |
| Anthropique (principe) | إنساني (المبدأ الـ) |
| Antropologie | انثروبولوجيا (علم الإنسان/الإناسة) |
| Antisémitisme | مُعَاداة السَّامِيَّة |
| Apprentissage | تعلُّم |
| Argumentation | مُحاجة |
| Art | فن |
| Ascèse | زُهد |
| Assentiment | تصديق |
| Astronomie | فَلَك (علم الـ) |
| Ataraxie | راحة روحية |
| Authenticité | أصالة/صحة |
| Autonomie | استقلالية/استقلال ذاتي |
| Auto-organisation | تنظيم ذاتي |
| Autorité | سلطة |
| Autre, altérité | آخر، غيرية |
| Axiologie | نظرية (علم) القيم |
| Bible | توراة (الـ) |
| Bien | ملك، خير، صالح، مال |

| | |
|-----------------------------|----------------------------|
| Bioéthique | أخلاقيات العلوم البيولوجية |
| Biologie | بيولوجيا |
| Bolchevisme | بلشفية |
| Bonheur | سعادة |
| Boudhisme | بوذية (الـ) |
| Bureacratie | بيروقراطية |
| Camp de Concentration | محتشدات/معسكر الاعتقال |
| Capitalisme | رأسمالية (الـ) |
| Cartésianisme | ديكارتيّة (الـ) |
| Catégorie | صنف |
| Causalité | سببية |
| Cervau | دماغ |
| Chaos (théorie du) | فوضى (نظرية الـ) |
| Chinoise (pensée) | صيني (الفكر الـ) |
| Christianisme | مسيحية (الـ) |
| Cinéma | سينما |
| Classes sociales | طبقات اجتماعية (شرائح) |
| Communautariens | جماعاتيون (الـ) |
| Communauté | جماعة/جالية |
| Communication | إعلام/إيلاغ/تبليغ |
| Communisme | شيوعية (الـ) |
| Complexité | تعقيد |
| Concept | مفهوم/مصطلح |
| Concurrence | تنافس |
| Conflit | نزاع |
| Connaissance | معرفة |
| Connexionnisme | ارتباطية |
| Conscience | وعي |
| Conséquentialisme | عواقبية |
| Consommation | استهلاك |
| Contemplation | تأمل |

| | |
|------------------------------------|--------------------------|
| Création | إبداع/ابتكار |
| Crime de guerre | جريمة حرب |
| Criminel | قاتل/مجرم |
| Critique | نقد |
| Croyance | معتقد/اعتقاد |
| Culture | ثقافة |
| Cybernétique | سيبرنتيكا |
| Déconstruction | تفكيك |
| Dédution | استنتاج |
| Délinquance | إجرام/انحراف |
| Démocratie | ديمقراطية |
| Désespoir | يأس/خيبة أمل |
| Désir | رغبة |
| Déterminisme | حتمية |
| Dialectique | جدلي/جدلية |
| Dialogique | حواري |
| Dieu | الله |
| Discipline | انضباط/نظام |
| "Double aspect" (théorie du) | "المظهر المزدوج" (نظرية) |
| Doute | شك |
| Droit | حق، قانون |
| Droits de l'homme | حقوق الإنسان |
| Droits fondamentaux | حقوق أساسية |
| Dualisme | ثنائية |
| Ecologie | علم البيئة |
| Economie | اقتصاد |
| Egalité | مساواة |
| Egoisme | أنانية |
| Emancipation | تحرر/تحرير |
| Emergence (théorie de l') | انبثاقية (النظرية الـ) |
| Ennui | سأم/ملل |

| | |
|------------------------------|--|
| Enseignement | تعليم |
| Envie | رغبة/حسد |
| Epicurisme, épicuriens | أبيقورية، أبيقوري |
| Epistémè | إبيستمي |
| Epistémologie | إبيستمولوجيا/تاريخ العلوم |
| Esclave | عبد |
| Espace | مكان/فضاء |
| Espérance | رجاء/أمل |
| Esthétique | جمال/جمالية |
| Etat-nation | دولة أمّة |
| Etat-provide | دولة اجتماعية (تحتل فيها الرعاية الاجتماعية سلّم اهتماماتها) |
| Ethique | أخلاق |
| Exégèse | تفسير |
| Existentialisme | وجودية |
| Expérience | تجربة |
| Extermination | إبادة |
| Féminisme | حركة نسوية |
| Folie | جنون |
| Fonctionnalisme | وظيفية |
| Francfort (école de) | فرانكفورت (مدرسة) |
| Généalogie | حفريات/جينالوجيا |
| Guerre | حرب |
| Hédonisme | لذة |
| Herméneutique | هيرمينوطيقا/تأويل |
| Histoire | تاريخ |
| Historicisme | تاريخانية |
| Humanisme | إنسانية |
| Idées | أفكار |
| Identité | هوية |
| Idéologie | أيديولوجيا |
| Imaginaire social | خيال/مخيال اجتماعي |

| | |
|------------------------------------|--|
| Immanence | كمون |
| Impératif..... | أمر، ضرورة |
| Impérialisme | امبريالية |
| Incertitude | شك/لا يقين |
| Individu | فرد |
| Individualisme..... | فردانية |
| Induction, inductionnisme | استقراء، استقرائية |
| Industrielle (société)..... | صناعي (مجتمع) |
| Inégalités | - تفاوتات/لا مساواة |
| Information..... | إعلام |
| Information (théorie de l') | إعلام (نظرية الـ) |
| Informatique | معلوماتي/إعلامي |
| Innovation | تجديد |
| Intégration sociale | إدماج اجتماعي |
| Intention | قصد/نية |
| Intentionnalité | قصدية |
| Interaction | تفاعل |
| Interdisciplinarité..... | تعدد التخصصات/تقاطع التخصصات وعبورها بعضها بعضا) |
| Intérêt | اهتمام |
| Interprétation | تأويل، تفسير |
| Islamique (pensée) | إسلامي (الفكر الـ) |
| Jouissance | متعة/استمتاع |
| Justice..... | عدل/عدالة |
| Langage..... | لغة |
| Lenteur | بطء/تباطؤ |
| Libéralisme, société libérale..... | ليبرالية، مجتمع ليبرالي |
| Libertariens | إباحيون/تحرريون |
| Liberté | حرية |
| Libertés..... | حريات |
| Lien social | رابط اجتماعي |
| Linguistique (tournant)..... | لساني (منعطف) |

| | |
|-------------------------|--------------------------------------|
| Logique | منطقية |
| Machine | آلة |
| Mal | شرّ/سوء/ضررّ/ألم |
| Marché | سوق |
| Marxisme | ماركسية |
| Masses | جماهير، كُتلى |
| Matérialisme..... | مادية |
| Mathématique..... | رياضيات |
| Médecine..... | طبّ |
| Medias | وسائل إعلامية/وسائط |
| Mémoire | ذاكرة |
| Métaphore | استعارة |
| Météorologie | أرصاد جوية |
| Mind-body problem..... | مشكلة العلاقة بين الروح/الفكر والجسد |
| Modernité | حديث |
| Moi..... | أنا |
| Morale | أخلاق |
| Multiculturalisme | تثاقف تعددي |
| Musique..... | موسيقى |
| Mythes..... | أساطير |
| Nature..... | طبيعة |
| Nazisme..... | نازية |
| Négociation | تفاوض |
| Neurobiologie..... | بيولوجيا عصبية |
| Neurones | خلايا عصبية |
| Neurophilosophie | فلسفة الأعصاب |
| Neurosciences | علوم الأعصاب |
| Nihilisme..... | عدمية |
| Nirvana..... | حياة خلاص من الرغبات، نيرفانا |
| Nominalisme | اسمية |
| Normes | معايير |

| | |
|-------------------------------------|--|
| "Nouveaux Philosophes" | "الفلاسفة الجُدد" |
| Opinion publique | رأي عام |
| Ordinateur | حاسوب، (مُنظَّم، مُرتَّب) |
| Ordre social | نظام اجتماعي |
| Organisation | تنظيم |
| Pangermanisme | قومية جرمانية |
| Pansalvisme | قومية سلافية |
| Paradigme | نموذج |
| Pauvres, Pauvreté | فقراء، فقر |
| Pédagogie | علم التربية/بيداغوجيا |
| Pensée | فكر |
| Perception | إِبراك |
| Phénoménologie | ظاهراتية |
| Philosophie | فلسفة |
| Analytique | فلسفة تحليلية |
| de l'esprit | فلسفة العقل |
| morale | فلسفة الأخلاق |
| politique | فلسفة السياسة |
| Physique | فيزياء |
| Plaisr | لذة/مُتعة، (سعادة؟) |
| Politique | سياسة |
| Positivisme | وضعية |
| Instrumentale | وضعية أداتية |
| Logique | وضعية منطقية |
| Postmodernité, podtmodernisme | ما بعد الحداثة (مذهب..) |
| Pouvoir | سلطة |
| Pragmatisme | براغماتية |
| Praxéologie | علم الحركة والفعل |
| Praxis | الحركة/الفعل، النشاطات الإنسانية التغييرية/المؤثرة في المحيط |
| Primitives (sociétés) | بدائية (مجتمعات) |
| Prison | سجن/حبس |

| | |
|----------------------------------|---|
| Privé/public (espace) | خاصّ/عمومي (فضاء) |
| Prolétariat | بروليتاريا |
| Protestanisme | بروتستانتية |
| Psychanalyse | تحليل نفسي |
| Psychiatre | مُحلِّل (مُعالج) نفسي |
| Psychologie | علم النفس |
| Quantique (physique) | تحليلية/كوانتية (فيزياء) |
| Racisme | عنصرية |
| Raison | عقل |
| Rationalité | عقلانية |
| Réalisme | واقعية |
| Reaganomics | الرّيغانية الاقتصادية، سياسة رونالد يغان الاقتصادية |
| Réciprocité | مُبادلة |
| Récit | حكاية/سرد |
| Reconnaissance | اعتراف |
| Reflexion | تفكير |
| Réfutabilité, réfutation | رفض/دحض |
| Relativité (théorie de la) | نسبية (نظرية الـ) |
| Religion | دين |
| Représentation | تمثيل |
| Résponsabilité | مسؤولية |
| Rétribution | أجر/أجرة/مكافأة |
| Rétroaction | أثر رجعي |
| Révolution | ثورة |
| Rhétorique | بلاغة |
| Sacré | مُقَدَّس |
| Sacrifice | تضحية |
| Sagesse | حكمة |
| Savoir | معرفة |
| Science | علم |
| Sciences cognitives | علوم معرفية |

| | |
|-----------------------------|--|
| Sciences humaines | علوم إنسانية |
| Secret..... | سرّ |
| Sens | معنى |
| Séparabilité..... | فصلية/قابلية الفصل |
| Sexe, sexualité..... | جنس، حياة جنسية |
| Shoah..... | إبادة اليهود (مصطلح يهودي، إشارة إلى معاناتهم أثناء الح ع 2) |
| Signe..... | علامة |
| Sociabilité..... | روح الاجتماع/التأنس/الاستئناس |
| Social-démocratie..... | ديمقراطية اجتماعية |
| Sociologie..... | علم اجتماع |
| Soi | ذات |
| Solidarité | تضامن |
| Solipisme | وحدة الذات |
| Sophisme | سفسطة |
| Souffrance | معاناة |
| Soviétique (système) | سوفيياتي (نظام) |
| Spiritualisme | روحانية |
| Stalinisme..... | ستالينية |
| Stoïcisme, stoïcien..... | رواقية، رواقى |
| Structuralisme | بنوية |
| Subjectivisme | ذاتياتية |
| Subjectivité..... | ذاتية |
| Sujet | فاعل |
| Symbole | رمز |
| Systèmes (théorie des)..... | نُظُم (نظرية الـ) |
| Technologie..... | تكنولوجيا |
| Téléosémantique | دلالة وظيفية إخبارية |
| Totalitarisme | شمولية |
| Tradition..... | عادة |
| Trotskisme..... | تروتسكية |
| Universalisme..... | كونية |

| | |
|-------------------|----------------------|
| Utilitarisme..... | نفعية |
| Utopie..... | مثالية |
| Vérité..... | حقيقة |
| Vertu..... | فضيلة |
| Vienne | فيينا (عاصمة النمسا) |
| Violence | عنف |
| Vitesse..... | سرعة |
| Volonté..... | إرادة |

فهرس الأعلام

| | |
|--------------------------|--|
| Abélard P..... | أبييار، بيار |
| Adler A..... | آدلىر، ألفرد |
| Adorno T..... | أدورنو، تيودور |
| Allemand S..... | ألومان، سيلفان |
| Alquié F..... | ألكوييه، فرديناند |
| Althusser L..... | ألتوسير، لويس |
| Anaximandre..... | آناكسيموندر |
| Anaximène..... | آناكسيمان |
| Appel K.O..... | آبل، كارل أوتو |
| Arendt H..... | آرندت، حانا |
| Aristippe de Cyrène..... | أريستيبوس القوريني (نسبة إلى قوريناء، ليبيا) |
| Aristote..... | أرسطو |
| Armstrong D..... | آرمسترونغ، د |
| Aron R..... | آرون، ريمون |
| Artaud A..... | أرتود، أنطونين |
| Atlan H..... | أتلان، هنري |
| Augustain Saint..... | أوغسطين، القديس |
| Auroux S..... | أورو، سيلفان |
| Austin J.L..... | أوستن، جون لي |
| Ayer A..... | آير، ألفرد |
| Azouvy F..... | أزوفي، فرانسوا |
| Bachelard G..... | باشلار، غاستون |
| Bakounine M..... | باكونين، ميشال |
| Barthes R..... | بارت، رولان |
| Bataille G..... | باطاي، جورج |
| Bateson G..... | باتوسون، غريغوري |
| Baudrillard J..... | بودريارد، جون |

| | |
|-----------------------|--------------------------|
| Bell D | بِل، دانیال |
| Belon P | بیلون، بیار |
| Benjamin W | بینجامین، والتر |
| Bentham J | بینتھام، جیریمی |
| Bergson H | برغسون، هنري |
| Berkley G | بیرکلی، جورج |
| Berlin I | برلین، لصیاح |
| Besnier J-M | بیسنیه، جون-میشال |
| Bichat M.-F | بیشات، موريس-فرانسوا |
| Blanchot M | بلاشوت، موريس |
| Bloch E | بلوش، ارنست |
| Bloom A | بلوم، آلان |
| Blücher H | بلوشر، هاینریش |
| Boas F | بواس، فرانتز |
| Bohr N | بوهر، نیلز |
| Boudon R | بودون، ریمون |
| Bourdieu P | بورديو، بیار |
| Brentano F | برانتانو، فرانز |
| Buchanan J | بوشانان، جیمس |
| Burke E | بورک، ادموند |
| Caïphe | کایافاس |
| Camus A | کامو، آلبر |
| Canguilhem G | کانگیلهم، جورج |
| Cannon W.B | کانون، والتر ب |
| Canto-Sperber M | کانتو-سپربر، مونیک |
| Carnap R | کارناب، رودلف |
| Castoriadis C | کاستوریادیس، کورنیلیوس |
| Cavaillès J | کافالاس، جون |
| Cavell S | کافال، ستانلي |
| Chomsky N | شومسکی، نعوم |
| Churchland P | شرشلاند، بول (وباتریسیا) |

| | |
|------------------------|--------------------------------|
| Cioran E | سيوران، ايميل ميشال |
| Clifford J | كليفورد، جيمس |
| Comte A | کومت، اوجست |
| Comte-Sponville A..... | کومت-سبونفيل، اندريه |
| Conche M..... | کونش، مارسيل |
| Condillac E.B de | کانديلاک، ا.ب. (دو) |
| Condorcet M.J de | کوندورسيه، ماري جون (دو) |
| Constant B | کونستان، بينجامين |
| Copernic N..... | کوبرنيکوس، نيقولا |
| Crozier M..... | کروزييه، ميشال |
| Dagognet F..... | داغونيه، فرانسوا |
| Darwin C..... | داروين، شارل |
| Davidson D..... | دافيدسون، دونالد |
| Dawkins R..... | داوکينز، ريشارد |
| Delacour J | دولاکور، جون |
| Deledalle G..... | دولادال، جيرار |
| Deleuze G..... | دولوز، جيل |
| Dennett D | دونوت، دانيال |
| Derrida J..... | دريدا، جاک |
| Desanti J.-T | دوسانتی، جون-توسان |
| Descartes R..... | ديکارت، رونه |
| Dewey J..... | ديوي، جون |
| Diderot D..... | ديدرو، دونيس |
| Dilthey W..... | ديلتی، ويلهلم |
| Dortier J.-F..... | دورتیه، جون-فرانسوا |
| Dostoïevski F | دوستويفسکي، فيودور ميخائيلوفتش |
| Dretske F..... | دراټسک، فراد |
| Duflo C..... | ديفلو، کولاس |
| Dupuy J.-P..... | دیبی، جون-پيار |
| Durkheim E..... | دورکهايم، اميل |
| Dworkin R..... | دوورکين، رونالد |

| | |
|-------------------------|---------------------------|
| Einstein A | اينشتاين، آلبرت |
| Epictète | ايبيكتيتوس |
| Epicure | أبيقور |
| Erasme D..... | إيراسم، ديديه |
| Fagot-Largeault A | فاغو-لارجولت، آن |
| Feigl H..... | فيجل، هربرت |
| Ferenczi S..... | فيرينزي، ساندور |
| Ferry L..... | فيري، لوك |
| Feyerabend P..... | فويورابند، بول |
| Fodor J..... | فودور، جيرى |
| Foucault M | فوكو، ميشال |
| Fraisse P | فراس، بول |
| Frege G..... | فريج، غوتلوب |
| Freud S | فرويد، سيغموند |
| Freidlander S | فريدلاندر، صول |
| Freidmann M..... | فريدمان، ميلتون |
| Fromm E | فروم، إريك |
| Frydman R..... | فرايدمان، ريتشارد |
| Fukuyama F..... | فوكوياما، فرانسيس |
| Furet F | فيريت، فرانسوا |
| Gadamer H.-C | غادامير، هانس-جيورج |
| Galilée G | غاليليو، غاليليو |
| Gandhi M.K..... | غاندي، مهانداس كارامشانند |
| Gardet L | غارديت، لويس |
| Gauchet M..... | غوشيت، مارسيل |
| Greetz C | غريتز، كليفورد |
| Genette G | جونات، جيرار |
| Giordan A..... | جيوردان، أندريه |
| Girard R..... | جيرار، رونييه |
| Glucksmann A..... | غلوكسمان، أندريه |
| Gobineau J..... | غوبينو، جوزف |

| | |
|--------------------|-------------------------|
| Gödel K | غودل، كورت |
| Goffman E | غوفمان، إيرفينج |
| Goldman L | غولدمان، لوسيان |
| Gombrich E | غومبريش، إرنست |
| Gombrowicz W | غومبروفيتش، ويتولد |
| Gorias | غورياس |
| Granger G.G | غرانجر، جيل غاستون |
| Grünberg | غرونبرغ |
| Guattari F | غتاري، فيليكس |
| Guérault M | غيرولت، مارسيل |
| Guizot F | غيزوت، فرانسوا |
| Habermas J | هابرماس، جورجن |
| Harpet C | هاربيت، سيريل |
| Hart H.L.A | هارت، هربرت ل. أ |
| Hartman G | هارتمان، جيوفري |
| Hawkins S | هاوكنس، ستيفان |
| Hayek F. von | حايك، فريدريك أوغست فون |
| Hegel F | هيجل، جورج ولهم فريدريك |
| Heidegger M | هايدجر، مارتن |
| Heisenberg W | هايزنبرغ، وارنر |
| Henry M | هنري، ميشال |
| Héraclite | هيراكليت |
| Hibert D | هيبارت، دافيد |
| Hitler A | هتلر، أدولف |
| Hobbes T | هوبس، طوماس |
| Holton G | هولتون، جيرالد |
| Hook S | هوك، سيدني |
| Horkheimer M | هوركايمر، ماكس |
| Hume D | هيوم، دافيد |
| Husserl E | هوسرل، ادموند |
| Inglehart R | انجلهارت، رونالد |

| | |
|------------------------|-----------------------|
| Jackson F | جاكسون، فرانك |
| Jacob F | جاكوب، فرانسوا |
| Jacob P | جاكوب، بيار |
| James W | جيمس، وليام |
| Jankélévitch V | جانكيليفيتش، فلاديمير |
| Jaspers K | ياسپرس، كارل |
| Jeanneret Y | جانوريه، إيف |
| Jencks C | جينكس، شارل |
| Jevons W | جيفونس، ويليام |
| Jonas H | جوناس، هانس |
| Journet N | جورنيه، نيقولا |
| Julien F | جوليان، فرانسوا |
| Kandinsky W | كاندينسكي، فاسيلي |
| Kant E | كانط، ايمانويل |
| Kepler J | كابلر، جوهان |
| Keynes J.-M | كايناس، جون ماينارد |
| Kierkegaard S | كيركيغارد، سورين |
| Kojève A | كوجاف، ألكسندر |
| Koyré A | كويري، ألكسندر |
| Kraus K | كراوس، كارل |
| Kroeber A | كروبر، ألفرد |
| Kropotkin P | كروبوتكين، بيترو |
| Kuhn T | كوهن، طوماس |
| Kymlicka W | كيمليكا، ويل |
| Lacan J | لاكان، جاك |
| Lachelier J | لاشوليه، جيل |
| Laffer A | لافير، آرثر ب. |
| Lagneau J | لانيو، جيل |
| Lakatos I | لاكاتوس، إيمر |
| Lallement M | لالومانت، ميشال |
| La Mettrie J. de | لاموتري، جوليان دو |

| | |
|-------------------------|----------------------|
| Latour B | لاتور، برينو |
| Laudan L | لودان، لاري |
| Launay M. de | لوناي، مارك دو |
| Lazarsfeld P | لازارسفالڊ، بول |
| Lecomte J | لوکومت، جاک |
| Lecourt D | لوکورت، دومينیک |
| Lefort C | لوفورت، کلود |
| Leibniz G | لايبنيڙ، غوتفريد |
| Levi-strauss C | ليفی-ستر اوس، کلود |
| Levinas E | لوفيناس، ايمانويل |
| Lewin K | لووين، کورت |
| Lewis C.I | لويس، کلارنس ايرفينج |
| Lingis A | لينجس، آلفونسو |
| Linné C. von | ليني، کارل فون |
| Lipovetsky G | ليبوفتسکي، جيل |
| Locke J | لوك، جون |
| Lowie R.H | لووي، روبير |
| Lukás G | لوکاش، جورج |
| Luther M | لوثر، مارتن |
| Lyotard J.-F | ليوتار، جون-فرانسوا |
| Machiavel N | ماکيافييلي، نيقولا |
| MacIntyre A | ماک انتير، آليسدایر |
| McCulloch W | ماک کیلوش، وارن |
| Maffesoli M | مافيسولي، ميشال |
| Magnard P | مانيارڊ، بيار |
| Mahler G | ماهلر، غوستاف |
| Malebranche N. de | مالوبرانش، نيقولا دو |
| Malia M | ماليا، مارتن |
| Mandeville J. de | ماندوفيل، جون دو |
| Mann P. de | مان، بول دو |
| Marc Aurèle | مارک أورال |

| | |
|-------------------------|------------------------|
| Marcel G | مارسال، غابريال |
| Marcuse H | ماركيز، هيربرت |
| Marshall A | مارشال، ألفرد |
| Marx K | ماركس، كارل |
| Mastermann M | ماسترمان، مارغريت |
| Maturana H | ماتيرانا، همبرتو |
| Menger K | مينجر، كارل |
| Merleau-Ponty M | ميرلو-بونتي، موريس |
| Mill J.S | مل، جون ستيوارت |
| Miller J H | ميللر، جوزيف هيليس |
| Millikan R | ميلكان، روت |
| Misrahi R | ميسراحي، روبير |
| Montaigne M E. de | مونتانيي، ميشال أويكام |
| Montesquieu C | مونتيسكيو، شارل-لوي دو |
| Moore G.E | مور، جورج أ. |
| Morel P | موريل، بيار |
| Morin E | مورين، إدغار |
| Morris C | موريس شارل |
| Mounier E | مونيه، ايمانويل |
| Musil R | موزيل، روبير |
| Nabert J | نابارت، جون |
| Nagel T | ناجال، طوماس |
| Neuberg M | نيبورغ، مارك |
| Newton I | نيوتن، إسحاق |
| Nietzsche F | نيتشه، فريدريك |
| Nozick R | نوزيك، روبير |
| Onfray M | أونفراي، ميشال |
| Papineau D | بابينو، دافيد |
| Pareto V | باريتو، فيلفريدو |
| Parfit D | بارفيت، ديريك |
| Parrochia D | باروشيا، دانيال |

| | |
|---------------------|---------------------------|
| Parsons T | بارسونس، تالكوت |
| Pascal B | باسكال، بليز |
| Pavlov I | بافلوف، ايفان بيتروفيتش |
| Peirce C.S | بيرس، شارل ساندرس |
| Petreski Z | بيتراسكي، زورا |
| Philonenko A | فيلونينكو، أليكسي |
| Piaget J | بياجييه، جون |
| Pinel P | بينال، فيليب |
| Planck M | بلانك، ماكس |
| Platon | أفلاطون |
| Popper K | بوبر، كارل |
| Prigogine | بريغوجين، ايليا |
| Protagoras | بروتاغوراس |
| Proust M | بروست، مارسيل |
| Ptolémée | بطليموس |
| Puntham H | بينتهام، هيلاري |
| Pythagor | فيثاغورس |
| Quétel C | كيتال، كلود |
| Quine W.V | كوين، ويلارد فار أورمان |
| Ramus P | راموس، بيتروس (بطرس) |
| Rawls J | راولس، جون |
| Réaumur RAF. De | ريومير، رونييه-فيرشولت دو |
| Reich W | راش، ولهم |
| Renaut A | رونوت، آلان |
| Ricardo D | ريكاردو، دافيد |
| Ricoeur P | ريكور، بول |
| Rorty R | رورتي، ريتشارد |
| Rosset C | روسيه، كليمون |
| Rousseau J.-J | روسو، جون-جاك |
| Ruano-Borbalan J.-C | ريانو-بوربالان، جون-كلود |
| Russ J | روس، جاكين |

| | |
|----------------------|-----------------------|
| Russel B | راسل، برتراند |
| Ryle G | ریل، جیلبار |
| Sandel M | ساندل، مایکل |
| Sangnier M | سانیه، ماریک |
| Sansot P | سانسوت، بیار |
| Sartre J.-P | سارتر، جون بول |
| Saussure F. de | سوسیر، فردیناند دو |
| Say J.-B | سای، جون-باتیست |
| Schatzman E | شاتزمن، ایفري |
| Schlick M | شلیک، موریتز |
| Schmitt C | شمیت، کارل |
| Schopenhauer A | شوپنهاور، آرثر |
| Schumpeter J | شومپتر، جوزف |
| Searl J | سیرل، جون روجرز |
| Sénèque | سینیکا |
| Serres M | سار، میشل |
| Shannnon C | شانن، کلود |
| Simon H.A | سیمون، هربرت ا. |
| Smart J.C | سمارت، جون |
| Smith A | سمیث، آدم |
| Socrate | سقراط |
| Sollers P | سولرس، فیلیپ |
| Sperber D | سپربر، دان |
| Spinoza B | سپینوزا، باروخ |
| Staline J | ستالین، جوزف |
| Stengers I | ستانجرس، ایزابیل |
| Stephen J.F | ستیفن، جیمس فیتز جیمس |
| Stirner M | ستیرنر، ماکس |
| Strauss L | ستر اوس، لیو |
| Strawson P.F | ستر اوسون، پیتر ف. |
| Swain G | سواين، غلادیس |

| | |
|---------------------------|---|
| Tarski Q | تارسكي، ألفرد |
| Taylor C | تايلور، شارل |
| Terré F..... | تيري، فرانسوا |
| Terré-Fornacciari D..... | تيري فورناسياري، دومينيك |
| Thalès de Milet..... | طاليس الميليتسي |
| Thom R | توم، رونيه |
| Thomas d'Aquin | طوماس، الأكويني |
| Thuan T.X..... | تيوان، ترينه كسيوان |
| Tocqueville C.A. de | طوكفيل، شارل الكسي دو |
| Todorov T | تودوروف، تزفتان |
| Toraine A | تورين، آلان |
| Trotsky L..... | تروتسكي، ليون |
| Tufayl I..... | طفيل، ابن |
| Turing A..... | تورينغ، آلان |
| Van den Bosch P | فان دان بوسش، فيليب |
| Varela F..... | فاريلا، فرانسيسكو |
| Vico G..... | فيكو، جيوفاني باتيستا أو جيام باتيستا (ف. إيطالي، ق. 18/17) |
| Virilio P..... | فيريليو، بول |
| Voltaire F.M..... | فولتير، فرانسوا ماري أروي |
| Von Bertalanffy L | فون بارتلانفي، لودفيج |
| Von Foerster H..... | فون فوستر، هانس |
| Von Neuman J..... | فون نومان، جون |
| Walras L..... | والراس، ليون |
| Walzer M..... | والزر، مايكل |
| Weber M | ويبر، ماكس |
| Weil E | ويل، إريك |
| Weinberg S..... | وينبورغ، ستيفان |
| Wiener N..... | واينر، نوربار |
| Wilson E.O..... | ويلسون، إدوارد أ. |
| Wittgenstein L..... | ويتجنشتاين، لودفيج |
| Zarka Y.C..... | زاركا، إيف-شارل |

جان فرانسوا دورتيي

فلسفات عصرنا

تياراتها، مذاهبها،

أعلامها، وقضاياها

يضمُّ هذا الكتاب دراسات ومقالات مأخوذة من مجلة «العلوم الإنسانية»، وهي مجلة فرنسية شهرية تهتمُّ كما يدلُّ على ذلك اسمُها بالدراسات في مجالات العلوم الإنسانية المختلفة. وقد توزَّعت مقالات الكتاب ودراساته على سبعة فصول تمثل الحقول الكبرى للتفكير الفلسفي وهي: نظرات على الفلسفة المعاصرة، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، الفلسفة والسياسة، فلسفة الأخلاق، فلسفة العلوم، الروح / الفكر والعقل، في البحث عن المعنى. ويشتمل كل فصل على دراسات أو مقالات في موضوع مُعيَّن أو حوار مع أحد الفلاسفة الغربيين المعاصرين (فرنسيين في الغالب). كُتبت المقالات (أو الدراسات) بلغة متفاوتة في السهولة والصعوبة من فصل إلى آخر ومن مقالة إلى أخرى وأسلوب متفاوت هو أيضاً من حيث البساطة والتعقيد، وإن كان الجمهور المقصود بالكتاب أصلاً لا يقتصر على المختصين بقدر ما يتَّجه كذلك إلى جمهور غريب عن الفلسفة وأجوائها. لذا فإننا كنَّا بين مطرقة ضرورة التبسيط والابتعاد قدر الإمكان عن غموض الترجمة وعُجمة تراكيبيها وسندان الالتزام بالوفاء للنصِّ الأصلي ما وسعنا ذلك، والأمر في كلتا الحالتين لا ينزع عن الفلسفة تلك الهالة من الرهبة التي يشعر بها كل من يقترب من محرابها، مُختصّاً كان أم هاوياً. والكتاب عموماً عرضٌ شيقٌ لتيارات الفلسفة في الغرب ومذاهبها وأعلامها يُعطي فكرة عامة عن قضاياها وتياراتها وموضوعاتها وأعلامها ألفه مختصون، هم في معظمهم أساتذة فلسفة في الجامعات الفرنسية والغربية أو صحفيون متخصصون.

من مقدمة المترجم

فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها اعلامها و
فسفة 8
S.P550
1 5 0 1 9

منشورات
s El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة
الجزائر العاصمة -
ikhtilef@gmail.com



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

www.neelwafurat.com

نيل وفورات.كوم



جميع كتبنا متوفرة
على شبكة الإنترنت